

El Dr. Juan Alfredo Casaubon se
graduó de abogado en 1947, en la
Facultad de Derecho y Ciencias
Sociales de la Universidad de Buenos
Aires, con diploma de honor y
premio Tedín Uriburu. Realizó
estudios de Filosofía y Teología en
os Cursos de Cultura Católica de la
nisma ciudad.

Ingresó en el Poder Judicial de la
Nación en 1955. Fue juez nacional
lesde 1957 a 1970 y camarista hasta
974. Optó por jubilarse bajo el
égimen de la ley 20.550.

Se inició en la docencia universi-
aria en 1948, como auxiliar de docen-
ia en el Instituto de Filosofía del
Derecho y Sociología, y como profe-
or adjunto de Filosofía en el curso de
ngreso a la Facultad de Derecho y
Ciencias Sociales de la U.B.A. Fue
simismo profesor adjunto y luego
tular de Lógica en la Facultad de
Humanidades y Ciencias de la Educa-
ión de la Universidad Nacional de
a Plata (1949-52 y 1953-56).

Posteriormente fue profesor ad-
nto y luego titular de Lógica I en
Facultad de Filosofía y Letras de la
CA; de Filosofía I en la Escuela de

JUAN ALFREDO CASAUBON

NOCIONES GENERALES DE LÓGICA Y FILOSOFÍA



Editorial de la Universidad Católica Argentina

Casaubon, Juan Alfredo
Nociones generales de lógica y filosofía – 1° ed. –
Buenos Aires : Educa, 2006
479 p. ; 21x15 cm.

ISBN 987–1190–61–1

1. Filosofía-Lógica. I. Título
CDD 160



EDITORIAL DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

FUNDACIÓN UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
A. M. de Justo 1400 • P.B., Contrafrente • (C1107AAZ)
Tel./Fax 4349–0200 int. 1177 • educa@uca.edu.ar
Buenos Aires, junio de 2006

ISBN: 987–1190–61–1

Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723
Printed in Argentine – Impreso en la Argentina

ÍNDICE GENERAL

A PROFESORES Y ALUMNOS:

En la elaboración de este texto de **Nociones generales de Lógica y Filosofía**, se ha tenido en cuenta:

- La necesidad de proporcionar a los estudiantes un libro que cubra todas las exigencias del programa, e incluso las exceda cuando ello es necesario. Así, se ha incluido una unidad de Antropología filosófica que comprende, en su comienzo, nociones indispensables de Filosofía de la naturaleza. Es que la Antropología filosófica parece conveniente y aun necesaria entre la Lógica y la Gnoseología o Teoría del conocimiento; es también la zona de origen de muchos problemas y soluciones de Ética y de Metafísica. Además, ya que el programa oficial no ha designado adecuadamente, a nuestro parecer, una rama de la Filosofía -como cuando habla de una "Lógica formal metodológica"-, hemos sustituido ese nombre por otro más adecuado; en este caso, por el de Epistemología especial.
- El nivel al que va dirigido, el estudiante de quinto año de la enseñanza media. A una primera versión del trabajo, más extensa y profunda, aplicamos un adecuado reajuste para adaptarlo a ese nivel; para ello contamos con la valiosa ayuda de los doctores Jorge Guillermo Portela y Leopoldo Campana Vizcay; dejamos expresado a su respecto nuestro cordial agradecimiento.
- Que nuestra obra no sea un muestrario de diversas posiciones filosóficas, sino que, sin perjuicio de mencionarlas, comentarlas o criticarlas cuando ha sido necesario, siga la más constante, perenne y venerable tradición de la Filosofía en Occidente; aquella que tiene su

origen en Aristóteles (*) y se prolonga a través de los siglos por sus continuadores. Todo ello, sin perjuicio de la debida apertura a lo legítimo de la problemática moderna. También hemos tratado de mantener el debido contacto con la ciencia positiva actual; por ello, junto con una Lógica no-matemática, hemos incluido una suficientemente desarrollada Lógica matemática y, como se dijo, además de la Gnoseología, incluimos una Epistemología especial.

• No ignoramos que existen en nuestro medio otros textos de la misma materia y con valiosos contenidos; el "algo más" que pretendemos con este nuestro libro es dar a los alumnos las respuestas que necesitan para los problemas de contenido más existencial y humano y a los más decisivos interrogantes metafísicos.

Por todo ello, esperamos que sea bien recibido por profesores y alumnos, así como por el lector culto en general.

EL AUTOR

(*) La tradición aristotélica, *por su realismo natural y metafísico*, es la que mejor responde a las exigencias del mundo y del hombre -ha sido llamada "la metafísica natural de la inteligencia humana"- y es la posición de todo hombre cuando abandona la cátedra o cierra por unas horas su laboratorio, aunque en la una o en el otro haya asumido artificialmente, digamos, una posición idealista o, respectivamente, empirista-lógica. Es también *la posición más al alcance de todo hombre o joven de buen sentido* (sin perjuicio de su profunda verdad), sin someterlos a las deformaciones idealistas o a los reduccionismos empobrecedores de los diversos materialismos, empirismos lógicos, ciertas filosofías analíticas, etcétera.

A

"a posteriori": 1. Demostración de una causa a partir de un efecto. 2. Verdad cuya evidencia depende de la experiencia.

"a priori": 1. Demostración de un efecto a partir de una causa 2. Verdad cuya evidencia no depende de la experiencia.

absoluto: No-ligado, independiente. En Metafísica: Dios.

abstracción: Acto de extraer mentalmente una esencia de su realización individual.

accidente: 1. Aquel ente que sólo puede existir en otro. 2. Predicado contingente.

acción: 1. Acto por el cual un agente obra sobre otro ente. 2. Cualquier acto u operación.

acto: 1. Por oposición a potencia, el ser plenamente desplegado. 2. Ope-ración.

Acto puro: Dios, afectividad: Sensibilidad, emotividad.

afirmación: Juicio positivo o asertivo.

álgebra: Disciplina matemática en que se sustituyen los números por cantidades indeterminadas designadas por letras alfabéticas.

algo: Cosa, ente, lo que no es nada.

alma: Principio de vida en un ente y en especial en el caso del hombre.

amor: Acto de los apetitos o voluntad por el cual se tiende hacia otro o se busca su bien y se goza en su presencia.

análisis: 1. Descomposición física o mental de un todo en sus partes 2. Una disciplina matemática que estudia la dependencia entre diversas cantidades.

analogía: Propiedad de un término o concepto de aplicarse a muchos entes en sentido no del todo idéntico ni del todo diverso.

antecedente: Parte de una argumentación, de la cual se infiere el consecuente.

antropocentrismo: Tendencia moderna a hacer del hombre el ente central y principal.

antropomorfismo: Tendencia a concebir a Dios a imagen del hombre.

apetito: Tendencia sensible o espiritual hacia algo.

aprehensión: (simple aprehensión intelectual): Acto por el que el entendimiento concibe una esencia, sin afirmar ni negar nada.

apriorismo: El sistema de Kant, en cuanto admite formas "a priori" (acepc. 2 de "a priori").

árbol de Porfirio: Subordinación de géneros, especies y diferencias bajo un género supremo o categoría.

argumentación: Obra mental o ideal del raciocinio.

ateísmo: Actitud de los que niegan la existencia de Dios

atributo: 1. Propiedad necesaria de algo. 2. Predicado.

axioma: 1. Principio primero, universal y evidente de por sí. 2. En algunas ciencias positivas y lógicas modernas: principio primero pero más o menos convencional.

B

behaviorismo o conductismo: Escuela de Psicología experimental que limita lo psíquico a los estímulos y respuestas exteriormente observables.

bello: "Lo que visto, agrada" (S. Tomás).

bien: 1. Ontológico: perfección de un ente por la que es apetecido. 2. Moral: acto humano rectamente ordenado hacia el fin supremo del hombre.

bien común: Aquel que, por su excelencia, es capaz de perfeccionar a muchos.

bicondicional o equivalencia: Aquella relación interproposicional que es verdadera sólo cuando ambas proposiciones son verdaderas o ambas falsas.

"Bild": Palabra alemana que equivale a "imagen", "figura" o "pintura" ("picture").

Biología: Ciencia experimental de los entes corpóreos vivientes.

bivalente: En Lógica matemática, aquel sistema que admite sólo dos "valores": el de verdad y el de falsedad.

C

cálculo: 1. Arte de ejecutar operaciones sobre la cantidad por medio de signos o símbolos. 2. En Lógica matemática, arte de ejecutar operaciones sin atender al significado de los signos.

cambio: Todo volverse otro un ente; el paso de un modo de ser a otro.

cantidad: Toda multiplicidad actual o potencial (número y extensión).

categoría: 1. Cada uno de los diez supremos géneros en que se divide el ente finito, según Aristóteles. 2. En Kant, concepto "a priori", no proveniente de la experiencia.

categoremático: Término que tiene significación plena de por sí.

causa: Principio real de un ente; son cinco: eficiente, final, formal, material y ejemplar.

certeza: Determinación firme. 1. *Certeza objetiva*: la del ente mismo. 2. *Certeza subjetiva*: la de un espíritu, que acepta sin dudar una tesis. *Certeza formal*: la subjetiva, rectamente fundada en la objetiva.

ciencia: 1. En *sentido aristotélico*: conocimiento cierto por las causas. 2. En *sentido moderno*: conocimiento metódico, crítico y sistemático, aunque no posea certeza ni explique por causas. *En oposición a la Filosofía*: conocimiento de un sector de la realidad, y por causas o razones próximas; **especulativa**: la que tiene por fin conocer la verdad; **práctica**: la que conoce la verdad para dirigir una acción o una construcción; **positiva**: la que se funda en hechos y experimentaciones.

circunstancias: En Filosofía moral, elementos accidentales que acompañan a un acto humano; pero que pueden contribuir a su moralidad o inmoralidad.

clase: En Lógica matemática, concepto universal considerado sólo en extensión.

cogitativa (*o razón particular*): Sentido interno que, influido por el intelecto, capta los entes y valores singulares.

comprensión: 1. La mayor o menor amplitud de un concepto en cuanto a las notas que lo constituyen. 2. Conocimiento concreto, propio de las ciencias humanas e históricas.

compuesto humano: El hombre, en cuanto formado por alma y cuerpo.

composición y división: Nombres dados por Santo Tomás a los juicios afirmativos y, respectivamente, negativos.

concepto: 1. Aquello concebido por el intelecto *en el* cual capta el objeto (concepto subjetivo). 2. El objeto conocido *en y por el* concepto subjetivo (concepto objetivo u objeto de concepto).

conceptualismo: Posición en el problema de los universales, que sostiene que éstos no son meros nombres, pero tampoco realidades, sino sólo conceptos.

condicional: 1. Enunciación compuesta, cuyas partes son unidas por la cópula "si". 2. Lógica matemática: relación interproposicional que es sólo falsa cuando el antecedente es verdadero y el consecuente falso.

conectivas: Signos que unen entre sí variables proposicionales.

conciencia: 1. Conocimiento reflejo del propio yo. 2. Advertencia de la bondad o malicia moral de un acto concreto.

conjunción: 1. En Lógica matemática, unión de dos proposiciones cuya verdad exige que sean verdaderas ambas proposiciones unidas. 2. En Lógica tradicional, cierto tipo de proposición compleja: "no es posible haraganear y pasar".

concuspiscible: Apetito sensible que tiende hacia algo deleitable.

conjetura: Acto del espíritu que sospecha que algo es verdad, pero sin afirmarlo.

consecuencia: En Lógica, el seguirse el consecuente del antecedente.

constante: En Lógica matemática, símbolo invariable en una fórmula que consta de otros, variables.

contingente: 1. Que existe, pero podría no existir. 2. Predicado que no pertenece necesariamente al sujeto.

contradicción: 1. Oposición entre ser y no-ser 2. Oposición entre dos proposiciones singulares, una afirmativa y otra negativa; o entre una universal afirmativa y una particular negativa; o una universal negativa y una particular afirmativa.

contrariedad: Oposición entre dos proposiciones universales, una afirmativa y otra negativa.

conocimiento: Acto por el cual un sujeto aprehende un objeto, o a sí mismo.

conversión: Transformación de una proposición en otra equivalente invirtiendo el sujeto y el predicado y cumpliendo otros requisitos en ciertos casos.

cópula: En las enunciaciones, elemento que une sujeto y predicado, o una proposición simple con otra.

cosa: 1. Ente. 2. Ente corpóreo.

cosmología: Parte de la Filosofía natural que trata del universo físico.

Creación: 1. Acto por el que Dios da el ser al mundo 2. El mundo mismo.

crítica del conocimiento (Gnoseología o Criteriología)**:** Parte de la Filosofía que estudia la posibilidad, medios y alcance del conocimiento humano.

cualidad: Accidente que determina y modifica la sustancia.

cuantificador (Lógica matemática)**:** Signo que indica si una proposición tiene valor universal o existencial.

cultura: Perfeccionamiento, por el hombre, de si mismo o de la naturaleza.

D

deliberación: Examen mental de las razones en favor o en contra de un acto humano susceptible de ser realizado u omitido.

deducción: Raciocinio que va de lo universal a lo particular.

demostración: Argumentación en materia verdadera, universal y necesaria

descripción: Enunciación que dice *cómo* es una cosa; no *qué* es, ni *sí* es, ni *si debe* o *no debe ser*.

determinación: 1. Nota que cualifica o distingue algo. 2. Necesidad. 3. Resolución.

deóntico: Relativo al deber ser de algo. Lógica del deber ser.

dialéctica: 1. Arte de elevarse del mundo sensible al inteligible (Platón). 2. Lógica de lo probable (Aristóteles; S. Tomás). 3. Proceso racional o real que avanza superando "contradicciones" (Hegel; Marx).

dialelo: Argumento escéptico según el cual no se puede demostrar ninguna proposición, porque todo principio de demostración necesitaría ser demostrado.

dicción: Expresión oral simple.

diferencia específica: Nota lógica que, determinando el género, constituye la especie.

dilema: Argumento que contiene una alternativa, cada una de cuyas partes conduce a la misma conclusión.

disyunción: Enunciación compleja que expresa una alternativa.

disvalor: Valor negativo, o sea lo contrario de un valor.

división: Distribución de un todo en sus partes.

duda: Estado del espíritu que no se decide por ninguna de las partes de una disyunción excluyente o de una contradicción de proposiciones.

duración: Persistencia en el ser.

E

emoción: Movimiento o estado de la afectividad, agradable o desagradable.

empírico: Perteneciente o relativo a la experiencia.

empirio-esquemáticas: Ciencias empíricas no matematizadas.

empirio-métricas: Ciencias empíricas matematizadas.

empirismo: Actitud gnoseológica que reduce los medios del conocimiento a los sentidos.

empirismo lógico: Nueva forma de empirismo, que añade al anterior una Lógica matemática nominalísticamente interpretada.

ente: Todo lo que existe o puede existir. Aquello cuyo acto es ser.

enunciación: Oración en la que se afirma o niega algo; es obra del juicio.

epistemología: general: Gnoseología; **especial:** teoría de las ciencias positivas.

equivalencia (Lógica matemática)**:** ver **bicondicional**.

equívoco: Término con significaciones totalmente diversas.

equivocidad o ambigüedad: Sofisma fundado en la diversidad de sentidos de una oración.

error: Inadecuación entre lo que se afirma o se niega y lo que es.

esencia: Aquello por lo cual un ente es lo que es.

escepticismo: Actitud filosófica por la que no se acepta ninguna certeza.

escolástica: Saber teológico y filosófico cultivado en las escuelas medievales, continuado durante la Contrarreforma y renacido a mediados del s. XIX.

espacio: 1. Distancia (aparentemente) vacía entre dos entes. 2. Receptáculo imaginario y supuestamente infinito del universo.

especie: En Lógica, predicado que encierra una esencia predicable de una multitud de individuos, como el todo de su esencia.

espíritu: Ente inmaterial, personal, dotado de intelecto y voluntad.

"esse": Expresión latina que designa el ser de algo; su acto de ser.

Estética: 1. Teoría filosófica de lo bello. 2. En Kant, teoría filosófica de la sensibilidad.

estimativa: Sentido interno de los animales superiores, por el cual disciernen y hacen lo valioso para la especie (nido, por ej.) o reconocen lo disvalioso, como el enemigo (lobo).

estoicismo: Escuela filosófica grecorromana, que ponía el sumo bien en la virtud, concebida como fuerza del ánimo.

estructuras lógicas: Obras inmanentes de la mente: definiciones, enunciaciones, argumentaciones mentales.

eternidad: Tipo de duración propio de Dios, como presente inmutable.

Ética o Moral: Ciencia filosófica del debido obrar humano.

evo: Tipo de duración de los espíritus puros creados, intermedio entre la eternidad y el tiempo.

eudemonismo: Doctrina que pone la felicidad o beatitud como supremo bien del hombre.

existencia: 1. Hecho de estar un ente fuera de la nada o de sus causas. 2. Modo de ser propio del hombre (acepción existencialista).

existencialismo: Doctrina filosófica que todo lo funda y radica en el existir humano (acepción 2 de la palabra anterior).

experiencia: Conocimiento adquirido por repetidas percepciones sensibles.

experimento: Experiencia artificial y deliberadamente provocada.

evidencia: Manifestación patente del ser.

F

facultad: Potencia operativa de un ente viviente.

falacia: ver sofisma.

felicidad: 1. Estado de satisfacción por la posesión de un bien. 2. Como beatitud, posesión del Bien infinito y gozo consiguiente al mismo.

fenómeno: 1. Lo que aparece. 2. En Kant, por oposición a *noúmeno* o cosa en sí, algo que sólo existe en el conocimiento.

fenomenismo: Doctrina según la cual sólo conocemos fenómenos y no las cosas mismas. Y también la que afirma que sólo existen los fenómenos.

fenomenología: Escuela fundada por E. Husserl (1859-1938) que se caracterizó originariamente por: a) ir a las cosas mismas; b) admitir intuición de esencias .

fin: El término de una acción o movimiento. El fin como *causa*: la causa por la que se hace algo. El fin como *efecto*: la obra terminada.

figuras: En el silogismo categórico, tipos de silogismo caracterizados por la posición del término medio.

Filosofía: Conocimiento humano de todas las cosas por sus causas y práctica del buen vivir humano (concepto clásico de Filosofía).

Física: Antiguamente, Filosofía de la naturaleza. Hoy, ciencia positiva de los entes corpóreos en aquellos fenómenos que no alteran su estructura molecular. Hoy día tiende a unificarse con la Química.

Física matemática: La que emplea como instrumento a la matemática.

forma: Figura exterior de los cuerpos. Principio interior de los mismos, que, determinando su materia prima, los ubica en una especie.

función (Lógica matemática)**:** Expresión molecular en la que aparece una variable.

functor (Lógica matemática)**:** Elemento determinante en una expresión molecular.

G

género: Universal que puede predicarse de muchos de distinta especie, como parte determinable de su esencia.

"Gestaltheorie" o teoría de la forma: Teoría psicológica según la cual lo inmediatamente percibido no son sensaciones ni impresiones sensibles aisladas sino estructuras, esquemas, formas.

Gnoseología: Ciencia filosófica sobre el valor de nuestro conocimiento.

Gramática: 1. Arte de la recta formación de palabras y oraciones. 2. **Gramática filosófica**: aquella cuyas estructuras se adaptan exactamente a las estructuras lógicas.

H

hábito: Cualidad perfectiva de una esencia o potencia, que la habilita a realizar bien los actos respectivos.

hilemorfismo: Doctrina aristotélica del ente corpóreo, cuyos principios intrínsecos serían la materia (*hyle*) y la forma (*morphé*).

Hijo o Verbo (Logos) (Teología)**:** La segunda Persona de la Trinidad.

hipotéticos: 1. Enunciados complejos, formados por dos o más enunciados simples. 2. Tesis aceptada, pero no evidente.

Historia: 1. Todo acontecer. 2. Acontecer humano que influye en las sociedades. 3. Conocimiento de tales aconteceres.

histórico (Wolff): Empírico.

I

idea: 1. Modelo o ejemplar a cuya semejanza debe hacerse algo. 2. Concepto.

idealismo: Posición gnoseológica que niega que puedan conocerse, o que existan, las cosas en sí.

identidad: 1. Relación de razón de cada cosa consigo misma. 2. Semejanza de dos entes en la especie o el género, o en algo accidental.

ignorancia: Ausencia de todo conocimiento relativo a un objeto.

"ignorantia elenchi": Sofisma que consiste en refutar algo que está fuera de la cuestión.

ilación: El seguirse el consecuente a partir del antecedente.

imagen: 1. Signo que representa por semejanza. 2. Una cosa semejante a otra y dependiente de ella.

imperio: 1. Acto del intelecto práctico que manda hacer algo. 2. Mando. 3. Territorio y organización social que comprende multitud de naciones.

imperativo categórico: Principio supremo de la moral kantiana, que manda obeceder a la ley moral por respeto incondicionado a la misma.

implicación: Proposición implícita en otra y que se sigue de ella. En Lógica matemática, relación interproposicional que sólo es falsa cuando el antecedente es verdadero y el consecuente falso.

imposible: Lo que no puede ser.

inclusión: Relación entre clases, por la cual una queda comprendida dentro de otra.

incorpóreo: Inmaterial; espiritual.

incorruptible: Sustancia que no puede ser corrompida, o sea, destruida.

inclinación: Tendencia hacia algo.

inconsciencia: 1. Falta de conciencia. 2. Acto realizado sin la debida prudencia.

individuo: Lo indiviso en sí mismo y dividido respecto de todo lo demás.

inducción: Paso de los singulares a lo universal.

"inesse": Existencia del predicado en el sujeto.

inmanente: Lo que queda dentro de algo; lo interior a nuestra conciencia.

inmanentismo: Tendencia moderna a explicar todo por elementos interiores al conocimiento, o al hombre, o a la naturaleza, sin admitir a Dios trascendente.

inmaterialidad: 1. Condición de lo que no tiene materia. 2. Espiritualidad inmortalidad: Condición de lo no sometido a la muerte. Se dice en especial del alma humana.

innata (idea): Según el racionalismo, idea que no proviene de los sentidos

integral: 1. Parte de cuya suma resulta el todo. 2. El cálculo infinitesimal, en cuanto opera con sumas de partes "infinitamente" pequeñas.

intelecto, o inteligencia, o entendimiento: Facultad capaz de conocer la esencia y ser de los entes.

intelectualismo: Posición gnoseológica que admite la necesidad de los sentidos y de la inteligencia en el conocimiento humano, y que la última abstrae sus conceptos de los primeros.

intención: 1. Acto de la voluntad por el que se tiende a un fin. 2. Acto de los sentidos y/o intelecto por el que se conoce algo. 3. Concepto.

intencionalidad: Propiedad del conocimiento humano por la cual éste es siempre conocimiento *de algo.*

instrumento: Lo que sirve de medio para hacer una cosa o conseguir un fin.

instrumental (causa): Causa eficiente subordinada a la causa eficiente principal, como el pincel respecto del pintor.

introducción a la Filosofía: Disciplina en que se informa sobre los principales problemas, soluciones, escuelas y autores en Filosofía.

intuición: Conocimiento directo y sin intermediarios de alguna cosa.

J

juicio: Acto del entendimiento por el cual afirma o niega algo.

judicativa (Lógica): Parte de la Lógica que estudia y regula los procesos racionales en que se alcanza necesidad y se demuestran proposiciones.

justicia: 1. Virtud moral cardinal que inclina a dar a cada uno su derecho. 2. Cualidad del acto justo. 3. Ideal del derecho: un orden social justo.

K

"kinesis": Palabra griega que significa movimiento y por la cual se designan todos los cambios no sustanciales de los entes.

L

Laval (Universidad): Universidad de Québec, Canadá, en la que enseñó Charles de Koninck y formó su escuela tomista.

ley: Ordenación de la razón, para el bien común, promulgada por la autoridad social. 2. Proposición en que se enuncia un modo de comportarse los entes físicos.

libre arbitrio: Propiedad de la voluntad humana de no ser determinada por ningún factor interno ni externo; y de no ser atraída con necesidad por ningún bien finito o finitamente conocido.

Lógica: Arte y ciencia directivos de los actos de nuestra razón en la búsqueda y demostración de la verdad inteligible no inmediatamente evidente. 2. Lógica matemática: La que sustituye toda palabra por símbolos de tipo algebraico y forma con ellos estructuras sin atender a su significación.

logicismo: Tendencia que confunde el orden real con el orden lógico, como en Hegel.

logos: 1. Palabra oral o escrita. 2. Palabra mental o concepto. 3. Orden interior al universo. 4. Razón. 5. Cuenta. 6. Principio inteligente del universo.

M

Matemática: 1. Ciencia de la cantidad. 2. Ciencia de relaciones cualesquiera entre objetos cualesquiera, según leyes o reglas más o menos convencionales.

materia: prima: el sustrato indeterminado del ente físico; **segunda:** la materia ya determinada y estructurada; se confunde con el ente físico.

materialismo: Posición filosófica que sólo admite la existencia de entes materiales.

mecanicismo: Doctrina que pretende explicar todo el mundo físico y aún todo ente por el movimiento local.

medio: 1. En Lógica, término que vincula en el silogismo a los llamados términos extremos. 2. Justa medida en la actividad moral. 3. Lo que sirve para un fin.

memoria: 1. Sentido interno por el que recordamos el pasado vivido. 2. Facultad intelectual -no realmente distinta de la inteligencia- por la que recordamos verdades universales y abstractas.

"metabolé": Término griego con el que se designa el cambio sustancial.

Metafísica: Ciencia filosófica que tiene por objeto el ente en cuanto ente y se eleva hasta sus primeras causas y principios.

metalógica: En Lógica matemática, parte de la Lógica que toma por objeto a la Lógica misma.

método: Camino o procedimiento que debe seguir una ciencia para descubrir o confirmar sus verdades.

metodología o epistemología especial: Ciencia filosófica que estudia los métodos de todas las ciencias positivas.

mística: Conocimiento experimental de lo divino en nosotros.

modo: 1. Expresión, en una enunciación, del tipo de vinculación entre el predicado y el sujeto. 2. Cada uno de los tipos de silogismo, dentro de cada figura, según la cantidad y cualidad de las proposiciones que lo forman. 3. Modo de saber: instrumento lógico para alcanzar el conocimiento de algo desconocido; son tres: la división, la definición y la argumentación.

movimiento: Todo cambio: de lugar, cualitativo, de aumento y disminución y sustancial.

motor: Causa eficiente. Primer motor: Dios.

mutable: Sometido a movimiento o cambio (los entes físicos).

mutación: 1. Cambio. 2. En la teoría evolucionista de de Vries, cambio o "salto" repentino, que modifica la especie mundo: 1. Orden de todos los entes corpóreos. 2 Orden de todos los entes finitos, corpóreos o espirituales.

N

nada: 1. El no-ser, la negación del ser. 2. En Heidegger: el "velo" del ser.

naturaleza: 1. La esencia de un ente, como principio de sus operaciones. 2. El conjunto y orden de los entes mutables. 3. La creación, por oposición a lo sobrenatural .

necesario: 1. Lo que no puede no ser. 2. Lo que no puede ser de otro modo.

negación: Acto de negar el ser o algún ser Nada; no-ser, concebidos como entes de razón.

noético: Lo referente al conocimiento intelectual.

nombre: Término que significa sin tiempo y que es signo arbitrario.

neo (tomismo, escolástica, kantismo, hegelismo, positivismo)**:** Escuelas actuales que han renovado a aquellas a que su nombre se refiere.

noúmeno: En Kant, cosa en sí, existente pero incognoscible por el hombre.

O

objeto: 1. Ente, en cuanto alcanzado por una potencia humana cognoscitiva o tendencial. 2. Objetivo, finalidad.

obras (de la razón)**:** La definición, la enunciación y la argumentación.

ocio: Estado de reposo anímico, en el que es posible que broten las preguntas filosóficas, y en el que son posibles también la contemplación filosófica o teológica. No debe confundirse con la pereza.

omnipotencia: Capacidad de hacer todo lo que puede ser hecho, y es propia de Dios.

omnisciencia: Saber que abarca todo lo que es o puede ser y es también atributo de Dios.

ontología: Parte de la Metafísica que estudia el ente en general.

opinión: Estado del espíritu que se pronuncia por una tesis pero con temor de que la opuesta sea verdadera.

oposición: Relación entre dos términos o dos enunciaciones que se excluyen mutuamente.

oración: Voz significativa arbitraria, compleja, cuyas partes significan separadamente, a modo de términos.

orden: Multiplicidad de elementos, reducida a unidad, en función de un fin.

organicismo: Teoría biológica de von Bertalanffy, en oposición al mecanicismo.

P

panteismo: Identificación de Dios y el mundo.

paralogismo: Error lógico, sin intención de engañar.

partes: Unidades que, juntas y ordenadas, forman un todo.

participación: Recibir parcialmente lo que otro tiene en plenitud.

pasión: 1. Lo contrario de una acción transitiva; el recibir la acción de otro. 2. A-fección o modificación, más o menos permanente, de la afectividad.

patrística: Conjunto de doctrinas de los Padres de la Iglesia.

percepción: Captación de un objeto por los sentidos y la inteligencia.

perenne: En Filosofía, la que arrancando de Aristóteles, sigue con la escolástica medieval, la de la Contrarreforma y la neoescolástica actual.

perfección: Lo que es perfecto, es decir, acabado y completo. El Ser Perfecto: Dios.

"per accidens": 1. Lo que tiene una unidad artificial o contingente. 2. Proposición cuyo predicado pertenece al sujeto contingentemente.

"Perihermeneias": Segunda obra del ***Organon*** de Aristóteles, y que trata del juicio y de la enunciación o proposición.

"per se": 1. Aquello que tiene unidad esencial. 2. Proposición cuyo predicado pertenece necesariamente al sujeto. 3. Modo de existir de la sustancia persona: Sustancia individual de naturaleza racional (Boecio).

personalismo: 1. Movimiento filosófico que defiende y exalta la persona humana. 2. Doctrina que coloca la persona humana por encima del bien común político.

Piltdown (hombre de)**:** Falso hombre fósil que parecía intermedio entre el mono y el hombre actual. Fue un fraude que engañó a muchos.

"poiesis": Palabra griega que significa la construcción o fabricación humana de un objeto.

polisilogismo: Silogismo complejo, en el que la conclusión del primero sirve de premisa del segundo.

posible: Lo que puede ser.

posición ("situs")**:** Una de las diez categorías aristotélicas. Expresa el orden de las partes de un cuerpo en un lugar.

positivismo: Doctrina filosófica que sólo admite los hechos experimentales.

postulado: 1. Principio no evidente, pero necesario para una demostración deductiva. 2. Principio no evidente en una teoría, pero evidente en otra superior.

potencia: 1. Por oposición a acto, lo que puede ser pero todavía no es, en un ente existente. 2. Facultad operativa.

práctica: Parte de la Filosofía que valora y dirige la acción humana.

pragmatismo: Doctrina según la cual la práctica y sus resultados son el criterio de verdad.

"praxis": ver **práctica**.

predicable: Concepto universal que puede predicarse de muchos.

predicado: Aquello que, en una enunciación, se afirma o niega de un sujeto.

predicamento (o categoría): Cada uno de los diez géneros supremos en que se divide el ente finito según Aristóteles.

premisa: Proposición que forma parte del antecedente de un silogismo.

principio: 1. Aquello a partir de lo cual se origina algo. 2. **principio real**: Causa. 3. **principio lógico**: Premisa suprema de donde se deduce lo demás en un sistema deductivo.

privación: Falta de algo en quien debiera tenerlo (como la ceguera en el hombre).

propio o propiedad: 1. Accidente necesario 2. Accidente necesario y exclusivo de una especie o género. 3. Propiedad en sentido jurídico: lo que pertenece a alguien por derecho de dominio.

proposición: 1. Enunciación que forma parte de una argumentación. 2. Enunciación.

prudencia: Virtud cardinal, intelectual y moral, que fija el justo medio en las acciones concretas.

Psicología: 1. **filosófica**: parte de la Filosofía natural que trata de los entes vivientes y en especial del hombre. 2. **experimental**: Ciencia de lo psíquico en animales y hombres, sobre la base exclusiva de experimentos.

Q

"quando": Uno de los diez predicamentos o *categorías* de Aristóteles. Señala la posición de un ente en el tiempo. (Palabra latina equivalente a "cuando").

quididad (del latín "quidditas" y ésta de "quid: qué")**:** La esencia de algo.

R

raciocinio o razonamiento: Acto de la razón por el cual pasa de lo conocido a lo no conocido, actualizando en la conclusión lo que estaba en potencia en las premisas.

raciocinio por recurrencia: Según H. Poincaré, raciocinio propio de la Matemática e irreductible a la inducción o a la deducción. Según otros: raciocinio matemático reductible a la inducción en materia necesaria. Según otros más, raciocinio matemático reductible a la deducción. Ej.: $1+2 = 2+1$; $1+3 = 3+1$; luego $n+1 = 1+n$; luego $n+m = m+n$.

racionalismo: Sistema filosófico que sólo admite a la razón como facultad para llegar a la verdad.

razón: 1. En el aristotelísmo y tomismo, el intelecto, cuando discurre, o sea, cuando no capta una verdad inmediatamente, sino mediante un proceso. 2. En Kant y Hegel, facultad distinta del entendimiento: facultad de los principios en el primero, y dialéctica en el segundo.

realidad: Lo que existe efectivamente.

realismo: 1. Posición gnoseológica que admite la existencia y cognoscibilidad de los entes reales. 2. Posición en el problema de los universales según la cual éstos son de algún modo reales.

reduplicativas: Enunciaciones ocultamente complejas como "El hombre, en cuanto hombre es racional".

reducción: 1. **al absurdo**: Raciocinio por el que se hace caer en contradicción la tesis del adversario. 2. **de los modos**: Procedimientos para reducir a los modos de la primera figura directa del silogismo, los demás modos.

regla: 1. Norma, medida modelo. 2. (Lógica matemática): Indicaciones acerca de cómo se debe proceder en los cálculos lógicos.

reflexión: 1. Capacidad o acto de una potencia cognoscitiva de volver sobre si misma, conociendo que conoce. 2. Propiedad de ciertas relaciones lógico-matemáticas.

relación: Ser hacia otro; **predicamental**: Una de las *categorías* de Aristóteles o sea aquel accidente cuyo total ser es ser hacia otro; **trascendental**: La complementareidad de ciertos entes, aún fuera de la categoría de relación: materia-forma; potencia-acto, etc; **de razón**: Aquella que no es real, sino creada por nuestra razón.

relatividad: Doctrina de Einstein sobre la simultaneidad y movimiento físico.

relativismo: Posición gnoseológica que afirma que toda verdad es relativa, ya a cada persona, ya a cada época o raza o lugar, etcétera.

representación: 1. Acto cognoscitivo por el que se vuelve a presentar algo. 2. Esta nueva presencia -mental- de lo ausente, o de lo concreto, en el caso de que la representación sea abstracta.

S

saber: 1. Conocer algo por sus causas. 2. Todo conocer.

sabiduría: En Filosofía, conocimiento por las supremas causas y principios; esto es, la Metafísica.

semántica: Parte de la moderna teoría de los signos, que trata de las relaciones de éstos a sus objetos.

semiótica: Teoría general de los signos, en la Lógica moderna.

sensación: 1. Acto de captar algo por los sentidos externos. 2. Afección sensible subjetiva.

sensible: 1. Grado de vida caracterizado por la sensación 2. Apetitos nacidos de la sensación. 3. Objeto propio o común de los sentidos.

sentido común: 1. Sentido interno que centraliza las percepciones de los demás sentidos y que es a la vez órgano de la conciencia sensible. 2. Buen sentido (intelectual).

ser: 1. Cópula de la enunciación afirmativa. 2. Esencia. 3. Acto de ser (*actus essendi*). Este tercer sentido es el principal.

Ser mismo Subsistente: Dios.

significación: 1. Relación del signo a su objeto. 2. Sentido inteligible de una expresión.

signo: "Aquello que representa una cosa distinta de sí mismo, a una potencia cognoscitiva, como haciendo sus veces" (Juan de Santo Tomás).

silogismo: 1. **categórico**: Argumentación en cuyo antecedente se comparan dos términos con un tercero, y en cuya conclusión se unen o separan entre sí. 2 . **hipotético**: Argumentación cuya premisa mayor es una proposición hipotética, cuya premisa menor afirma o niega uno de los miembros de la hipótesis y cuya conclusión afirma o niega el otro miembro.

símbolo: 1. Signo que significa por analogía con lo significado. 2. Signo de la Lógica matemática.

"sindéresis": Término griego que significa el hábito de los primeros principios prácticos: "El bien debe hacerse y el mal evitarse".

sincategoremático: Término que sólo significa en unión con otro.

Sociología: Ciencia positiva de las sociedades humanas, o del comportamiento social del hombre.

sociologismo: Forma de relativismo gnoseológico que sostiene que la verdad es lo que cree la sociedad.

sofisma: Raciocinio defectuoso que tiende a engañar.

sorites: Silogismo con varios términos medios. Hay un sorites aristotélico y otro glocénico (de Glocenius; ver *Bibliografía*).

subalternación: 1. Relación entre una enunciación particular y otra universal de la misma cualidad y con los mismos términos. 2. Subordinación de una ciencia a otra por razón de su fin, de su objeto o de sus principios.

subcontrarias: Relación de oposición entre dos enunciaciones particulares, una afirmativa y otra negativa, con los mismos términos.

substancia o sustancia: Ente al que le compete existir en sí y no en otro y ser soporte de los accidentes.

sujeto: 1. Aquello de quien se afirma o niega algo en el juicio. 2. El yo cognoscente. 3. El objeto propio o formal de una ciencia.

subjetivo: 1. Que pertenece al sujeto. 2. Algo con existencia real, por oposición a lo "meramente objetivo", que puede ser un ente de razón. 3. Algo irreal, que no existe sino en la mente de un sujeto.

T

tablas de verdad: En lógica matemática, método que permite establecer la verdad o la falsedad de una proposición molecular (compleja), partiendo de los valores posibles de las atómicas (simples) que las integran. Tales valores se simbolizan por "V" y "F" y se disponen en esquemas (tablas) adecuados.

tautología: 1. Proposición en que el predicado repite inútilmente el sujeto, como "Pedro es Pedro". 2. En Lógica matemática, toda proposición necesaria cuya verdad surge de los signos mismos, sin recurso a la experiencia.

teoría: 1. Sistema cognoscitivo puramente especulativo. 2. Hipótesis explicativa general en una ciencia positiva, pero sin evidencia intrínseca.

Teoría del conocimiento: ver **Gnoseología.**

Teología: 1. Última y suprema parte de la Metafísica, que trata sobre Dios. 2. Metafísica. 3. Conocimiento de Dios sobre la base de principios revelados y con ulterior aplicación de la razón. **Teología mística:** ver mística.

teleología: Finalidad. Dotado de finalidad.

teísmo: Aceptación de la existencia de un Dios personal, distinto del mundo y que se ocupa de él y de los hombres.

técnica: 1. Conocimiento y habilidad metódicos para la construcción de entes artificiales por medios determinados. 2. El conjunto de los entes técnicos. 3. La civilización basada en la técnica.

término: 1. Parte significativa mínima cuando se analiza una oración, enunciación o argumentación. 2. En el silogismo categórico: cada uno de los tres elementos que lo forman, a saber: **medio:** el que no figura en la conclusión; **menor:** el sujeto de la conclusión; **mayor:** el predicado de la conclusión.

tercero excluido (Principio de)**:** Principio que afirma que entre ser y no-ser, o entre verdad y falsedad, no hay posible término intermedio. No se utiliza en la Matemática intuicionista por el peculiar sentido que "ser" y "no ser" tienen en ella.

trascendente: Lo que está "más allá" de algo: Dios como trascendente al mundo; el ente real como trascendente a la subjetividad.

trascendental: 1. Conceptos que trascienden toda categoría: ente, cosa, algo uno, verdadero, bueno. 2. En Kant, elemento que no proviene de la experiencia, aunque se aplique a ella: el espacio y el tiempo en la sensibilidad, y las doce categorías kantianas en el entendimiento.

trivalente: En Lógica matemática, sistema que emplea tres valores, y no los dos (verdad y falsedad) de la Lógica "clásica". Hay también sistemas de más valores.

transitivo: Acción que pasa de un ente a otro, modificándolo.

tiempo: 1. Medida del movimiento, según el antes y el después (Aristóteles). 2. Duración psíquica, interior o existencial.

V

valor: 1. Fortaleza, coraje. 2. Cualidad que hace buena a una cosa.

valor de verdad (Lógica matemática)**:** ver **tablas de verdad.**

variable: En Lógica matemática, elementos que pueden ser sustituidos en una proposición molecular (las proposiciones atómicas) o en una atómica analizada.

verbo: Voz signiticativa arbitraria, que significa con tiempo. 2. En Teología cristiana, el Hijo o Logos.

verdad: 1. **lógica:** Adecuación entre lo entendido y la cosa. 2. **ontológica:** Adecuación de la cosa al pensamiento humano o divino a cuya imagen se hizo. 3. Desocultamiento, patentización, evidencia.

verosimilitud: Carácter de semejante a lo verdadero. Tesis de los escépticos probabilistas Arcesilao y Carnéades.

vías: Cinco caminos para demostrar la existencia de Dios, según Santo Tomás de Aquino. **"vía inventionis":** Camino que se debe seguir para descubrir una verdad. **"via iudicii":** Camino para demostrar que una verdad es tal. **"via doctrinae":** Camino de la enseñanza.

vida: 1. Capacidad de automovimiento, o movimiento inmanente. 2. Tipo de existencia.

virtual: Lo que existe en estado de potencia activa. El geómetra está en estado virtual de enseñar Geometría, aunque en ese momento no lo haga (Jolivet).

virtud: 1. Hábito (cualidad estable) operativo bueno. 2. **virtudes intelectuales:** Las que residen en el entendimiento: hábito de los principios, ciencia, sabiduría, prudencia, arte. 3. **virtudes morales:** Las que residen en potencias apetitivas: justicia, fortaleza, templanza. Junto con la prudencia, que es a la vez intelectual y moral, forman las cuatro **virtudes cardinales.**

visión beatífica: Según la Fe y Teología cristianas, visión directa e inmediata de Dios, que se otorga a los que mueren en estado de gracia.

vitalismo: Doctrina o grupo de doctrinas biológicas, que consideran al ente viviente como irreductible al no viviente y a las leyes mecánicas.

voluntad: Apetito o tendencia que sigue al conocimiento intelectual y es por eso llamado apetito racional. Es libre frente a los bienes finitos o finitamente conocidos.

I. Introducción a la Filosofía

A. NOCIÓN DE FILOSOFÍA

1. Los interrogantes del hombre común.
2. Las grandes preguntas filosóficas y las disciplinas que intentan contestarlas.
3. Raíces humanas del filosofar.
4. División de la Filosofía.

B. DIVISIÓN DE LA FILOSOFÍA

1. Primera división.
2. Segunda división.

C. FILOSOFÍA Y OTROS SABERES

1. Filosofía y saber precientífico.
2. Filosofía y ciencias positivas.
3. Filosofía y conocimiento religioso.

A. NOCIÓN DE FILOSOFÍA

1. Los interrogantes del hombre común

Comenzaremos por decir que el hombre común, en esos raros momentos de ocio que le deja su diario trajinar, puede llegar a plantearse estos interrogantes: ¿para qué existo?, ¿cuál es el sentido de mi vida?, ¿hemos nacido sólo para morir luego de una existencia fugaz?, ¿qué es el universo?, ¿por quién y cómo se hizo?, ¿qué soy yo? Y, sobre todo: *¿por qué hay algo y no más bien nada?* (1)

Si este hombre común intenta responder a esas preguntas, podemos afirmar que, de un modo elemental, comienza a filosofar.

2. Las grandes preguntas filosóficas y las disciplinas que intentan contestarlas

Abierto así el camino, pueden esbozarse metódicamente los grandes temas que interesan a la Filosofía y aludir a las disciplinas que intentan darles respuesta:

a) Dado que lo primero que conocemos es el mundo sensible que nos rodea (2), surge el problema acerca de la naturaleza y constitución profundas del mismo; ante todo, el de los entes que lo componen, el del movimiento o cambio a que se encuentran sometidos, etcétera.

(1) Pregunta ésta que, aunque está en el corazón mismo del filosofar profundo, parece haber sido hecha primero por Leibniz (s. XVII), luego por Schelling (s. XIX) y repetida por último por Heidegger (s. XX), en su libro *Qué es Metafísica*.

(2) Cfr. Tomás de Aquino, *De Veritate* (q. 10, a. 6, ad. 2): *"toda nuestra ciencia se origina en los sentidos"*. En esto el aristotelismo y el tomismo *se parecen* -sólo se parecen- al empirismo y al materialismo; pero *difieren* profundamente de éstos, porque por encima de los sentidos admiten una inteligencia o razón, como facultad supra-sensorial.

Dichos temas son abordados por la *Filosofía de la naturaleza*, y más específicamente por la *Cosmología*, que es parte de ella.

b) Luego, si reflexionamos sobre nuestro conocer y nuestro querer y actuar, nos captamos a nosotros mismos desde dentro (3), y por cierto nos captamos también por fuera, por medio de los sentidos externos, dándonos cuenta también de la existencia de otros hombres, de animales, vegetales y por último de minerales. Los problemas que todo esto suscita corresponden también al ámbito de la Filosofía natural, por tratarse de entes todos ellos sensibles corpóreos.

Una parte de esta disciplina es la *Antropología filosófica*, que estudia específicamente al hombre, el cual, si bien es como dijimos un ente sensible corpóreo, se halla dotado de una inteligencia y voluntad supramateriales, que lo distinguen de los animales.

c) La *Filosofía matemática*, por su parte, estudia los números, la extensión, las figuras geométricas, sus relaciones; y, aún más allá, los números negativos, irracionales, etcétera.

d) Si mediante un mayor esfuerzo y penetración intelectuales consideramos el ente en cuanto ente, prescindiendo de toda materialidad en aquellos seres que la tengan, estamos situándonos en el ámbito propio de la *Metafísica* (4).

Dentro de esta ciencia suele ubicarse la *crítica del conocimiento o Gnoseología*, que estudia el modo en que los sentidos, y ante todo la inteligencia humana, pueden captar los entes que nos rodean.

(3) *"Las primeras cosas que entendemos son las cosas fuera del alma, hacia las cuales es llevado nuestro intelecto en primer lugar; pero lo entendido en segundo lugar son las «intenciones» que se siguen del modo de entender: esto segundo lo entiende el intelecto cuando reflexiona sobre sí mismo, entendiendo que entiende y el modo según el cual entiende"*. (Tomás de Aquino, *De Potentia*, q. 7, a. 9). En este pasaje, el término "intenciones" no se refiere a las de la voluntad, como cuando decimos "lo hizo con buena (o mala) intención", sino a ciertas propiedades no-reales de los entes, que les advienen al ser entendidos al modo humano, por ejemplo, al ser sujetos o predicados, como se estudiará en Lógica. Del texto citado resulta que primero entendemos el mundo corpóreo que nos rodea -natural o humano-, y que sólo en segundo lugar nuestro intelecto, reflexionando sobre sí mismo, entiende que entiende y así se conoce a sí mismo.

(4) La *Metafísica* (*metá*: más allá; *physica*: física): ciencia que está más alla de la Física y que llega más allá de las cosas meramente físicas, dado que, al tener por objeto propio (llamado "objeto formal") *el ente en cuanto ente* se extiende a todo ente, incluso a los que no son físicos o materiales. Esta ciencia, creada por Aristóteles, fue proseguida y renovada en la Edad Media por los escolásticos, y ante todo por Tomás de Aquino, cuya escuela aún hoy subsiste y florece.

e) Pero siendo el hombre un ente libre, esto es, teniendo su voluntad *libre albedrío* (5), surge el problema de cuándo y por qué sus actos son buenos o malos. La respuesta a esta cuestión será dada por la *Ética o Moral*.

f) Además de los entes ya mencionados, existen otros denominados "técnicos". De éstos se ocupan las artes mecánicas o técnicas (que estudian los productos artesanales o industriales, el modo de su elaboración, etc.) y las bellas artes, las cuales se sitúan dentro del marco de la disciplina denominada modernamente *Estética o Filosofía del arte*.

g) Finalmente, cabe destacar que, así como nuestra inteligencia conoce diversos seres extramentales, puede por reflexión volver sobre sí misma y entender de qué modo ella entiende.

De todo esto se ocupa la *Lógica*, la cual nos dice cómo podemos pasar válidamente de algo conocido a aquello aún no conocido. En una exposición metódica de la Filosofía debe enseñarse en primer término, pues indica el modo general de proceder en todas las demás ciencias.

3. Raíces humanas del filosofar

La inteligencia. ¿Por qué razón, como dice Aristóteles en su *Metafísica*, "todos los hombres tienden por naturaleza a saber"? A ello respondemos que el hombre, a diferencia de los animales irracionales, se halla dotado de inteligencia (6), facultad ésta que le permite filosofar.

Ahora bien, la inteligencia, llamada asimismo entendimiento o intelecto, es una potencia cuyo objeto formal (7) es el ente, frente al

(5) Por "libre albedrío" o "libre arbitrio" se entiende esa propiedad de nuestra voluntad, gracias a la cual ella no es atraída *necesariamente* por ningún bien finito o finitamente conocido. Volveremos sobre ello en Antropología filosófica.

(6) La inteligencia o razón, esa facultad supra-sensorial de que hablamos en la nota 2, es una sola facultad; pero se la llama preferentemente *inteligencia* cuande capta una esencia o verdad de una manera inmediata (como cuando entendemos qué es triángulo, o que el todo es mayor que cualquiera de sus partes); y se la denomina preferentemente *razón* cuando, a partir de verdades ya conocidas, alcanza otras que estaban sólo potencial o virtualmente contenidas en la primera (como cuando razona, p. ej. que, al ser todo hombre mortal, y ser todo filósofo hombre, necesariamente todo filósofo es mortal). Sobre la inteligencia o razón volveremos sobre todo en Antropología filosófica, y sobre el raciocinio, en Lógica.

(7) Por "objeto formal" la escolástica entiende el objeto propio y específico de una facultad o de una ciencia; así, el objeto propio de la vista es el color, gracias a la luz; el objeto propio de la inteligencia, como se dice en el texto, es el ente, en su ser y en su verdad. Del "objeto formal" se distingue el objeto "material" (no

cual tiende a preguntarse: ¿cuál es su esencia?, ¿por qué existe?, ¿cuáles son sus causas?

Y si no se contenta con respuestas superficiales, debe filosofar.

El ocio. Lo cierto es que todos los hombres normales poseen inteligencia en ejercicio y, sin embargo, no todos filosofan en sentido estricto, ya que para hacerlo, a más de necesitarse un intelecto penetrante y sutil -que no todos poseen-, se requiere cierto tipo de vida, que los griegos llamaban "sjolé", y los latinos "otium", es decir, ocio.

Si no aclarásemos el punto, lo dicho sería motivo de escándalo, puesto que modernamente se confunde el ocio con la pereza. En realidad el ocio es una cesación de las actividades prácticas cotidianas, no para vagar, divagar o dormir, sino para ponerse en disposición de contemplar los entes y en especial de captar en ellos el ser.

Podría agregarse que este ocio bien entendido que permite filosofar, a menudo es despreciado por la mentalidad del hombre moderno, pletórica de "activismo". En efecto, la vida del individuo medio actual consiste fundamentalmente en el desarrollo de una actividad incesante y mecanizada.

Con ello no pretendemos afirmar que la *praxis* y la actividad constructiva (*poiesis*) (8) no sean necesarias, y aun indispensables, sino que ambas deben estar subordinadas a la contemplación (*theoría*) (9).

necesariamente físico), que está constituido por todo aquello que capta una potencia o ciencia al captar su objeto formal (el cual es un aspecto del objeto material): así, la vista, gracias a que capta el color capta también la extensión coloreada, y por tanto la figura externa de las cosas, algunos de sus movimientos o cambios, etc.; así también la inteligencia, al captar el ente capta tal o cual tipo de ente y, de algún modo, todos los entes.

(8) *"Praxis"* en griego quiere decir actividad práctica, considerada no en su eventual producto exterior, sino en sí misma, en cuanto buena o mala moralmente; *"poiesis"*, en griego, equivale a fabricación o producción hecha por el hombre, como cuando construye una casa o un navío, y atiende ante todo no al bien del hombre, sino al bien de la cosa fabricada; esto es, a la buena construcción de cosas exteriores.

(9) *"Theoria"*, también en griego, significa contemplación intelectual; esto es, aquel conocimiento intelectual que se busca por sí mismo (por su verdad) y no por los efectos prácticos o constructivos ("praxis" y "poiesis") que puede producir. Así, la Metafísica, por ejemplo, es ciencia teórica o especulativa; la Ética, en cambio, es ciencia práctica; las artes mecánicas son técnicas para producir bien una cosa exterior hecha por el hombre. A veces se unifica lo ético y lo técnico bajo el nombre de "conocimiento práctico".

La admiración o asombro. Ante la mirada límpida, hecha posible por el ocio, el mundo se manifiesta como un misterio que suscita la admiración y el asombro, o si se quiere, como algo maravilloso que se debe contemplar, y cuya esencia hay que descubrir filosofando.

La ignorancia y la duda. Otras raíces o motivos de la inquietud filosófica son la ignorancia y la duda. Como decía Sócrates, el que sabe que ignora desea naturalmente salir de ese estado, y en el reconocimiento de la propia ignorancia se encuentra el principio del camino que conduce a la sabiduría.

La duda es también una posible ocasión de filosofar, que consiste en la oscilación del intelecto entre dos tesis contradictorias, sin saber por cuál decidirse.

Los problemas religiosos. Éstos dan ocasión también al filosofar, ya sea para defender los fundamentos de la religión, ya sea para aclarar en lo posible los misterios revelados por Dios.

Los interrogantes de las ciencias positivas. Hay toda una serie de cuestiones que las ciencias positivas (10) no pueden contestar por sí mismas. Así, por ejemplo, la Matemática (como técnica del cálculo) deja sin contestación preguntas como ¿qué es el número?, ¿qué son la extensión, el espacio?; interrogantes éstos que sólo pueden ser superados por la Matemática filosófica, con ayuda de la Lógica y la Metafísica.

Por su parte, todo el que estudia "positivamente" al hombre, como ocurre con el médico y el biólogo, debe preguntarse al culminar su ciencia qué es el hombre en lo profundo, qué es la vida, etcétera, debiendo inexcusablemente recurrir a la Antropología filosófica para encontrar adecuada respuesta.

(10) *Ciencias positivas* son aquellas -muy desarrolladas modernamente- que, a diferencia de la Filosofía, explican las cosas por sus causas o razones próximas, y no últimas. Así, por ejemplo, saber que el agua resulta de la síntesis de dos partes de hidrógeno y una de oxígeno (H_2O) es propio de una ciencia positiva (la Química); en cambio saber que la misma es un compuesto de materia prima y forma sustancial, o es un ente contingente, es propio de la Filosofía (lo primero, de la Filosofía de la naturaleza; lo segundo, de la Metafísica). Debe observarse, empero, que el criterio aquí usado para distinguir ciencias positivas y Filosofía no es aceptado por todos, ya que existen distintas maneras de diferenciarlas o de negar su diferencia esencial.

Otra incitación al filosofar puede provenir de los hechos de la vida política, social y económica. En efecto, siendo el hombre un ser social y político por naturaleza, como ya afirmaba Aristóteles, los acontecimientos políticos, en los cuales está involucrado lo social y económico, lo afectan de tal modo que pueden llevarlo a filosofar, buscando sus causas y razones más profundas.

En fin: todo ente o acontecimiento grande, oscuro e ignorado en cuanto a su esencia y causas, puede y debe ser una incitación a filosofar.

4. Definición de la Filosofía

La investigación y demostración tendientes a dar respuesta a los grandes interrogantes del hombre sobre el universo, sobre la vida, sobre sí mismo, sobre la moral y la esencia de la técnica, y, por último, sobre el ente en cuanto tal, que culminan en el problema de Dios, son tarea de la Filosofía.

Ahora bien, dicho esto, podemos enunciar la definición más divulgada de la Filosofía: *"el conocimiento cierto de todas las cosas a la luz de la razón, explicadas por sus causas primeras o últimas"*.

Si analizamos la misma podemos decir que: a) Es un conocimiento cierto, esto es, dotado de *certeza*, por oposición al meramente probable y, con mayor razón, al dudoso o erróneo; b) de *todas las cosas*, (no por cierto una por una, sino en sus caracteres generales), para distinguir a la Filosofía de las ciencias positivas, que estudian *algunas cosas* cada una, *sectores* de la realidad; c) *a la luz de la razón*, para distinguirla de la Teología sobrenatural, la cual, aun cuando utiliza la razón (hay otra Teología sobrenatural afectiva o mística), la aplica, no a los datos de experiencia sino a *datos revelados*; d) explicados por sus *causas últimas o primeras*: últimas según el proceso ascendente de nuestro *conocer*; primeras en el orden del *ser*; y todo ello vuelve a distinguir a la Filosofía de las ciencias positivas, que explicarían las cosas por sus causas *próximas*.

B. DIVISIÓN DE LA FILOSOFÍA

1. Primera división

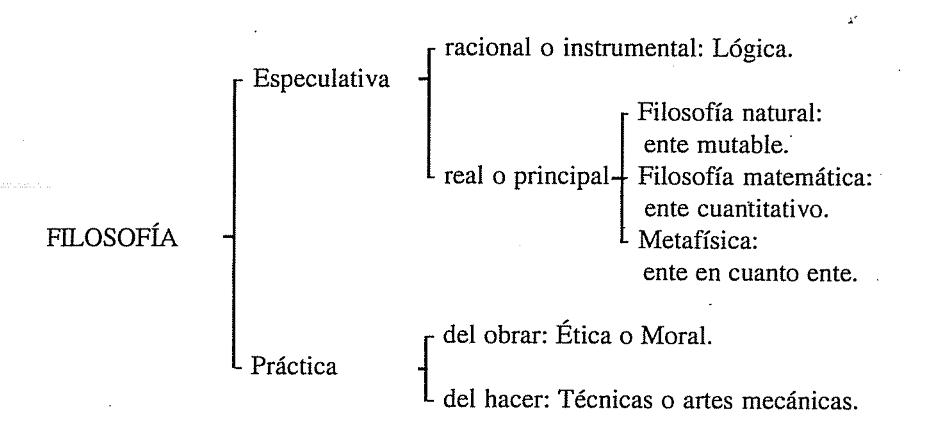
Tiene su origen en Aristóteles y su desarrollo en Santo Tomás, y corresponde a la concepción amplia y tradicional de la Filosofía. En

primer lugar, la Filosofía se divide por su *fin*: si tiene por fin el conocer simplemente la verdad tenemos la *Filosofía especulativa o teórica*; si conoce la verdad, pero para dirigir *la acción*, estamos en la *Filosofía práctica*.

La Filosofía especulativa, a su vez, comprende, como instrumento, una metodología general y una introducción, la *lógica*, y como partes principales según tipos o grados progresivamente profundos de abstracción. La *Filosofía natural* (comprendiendo la *Psicología filosófica*, cuya culminación es la *Antropología filosófica*), la *Filosofía matemática* y la *Metafísica*. La primera tiene por objeto propio o formal el *ente mutable* (el ente corpóreo, sometido a cambios sustanciales y accidentales); la segunda, *el ente cuantitativo*, abstraído de la mutabilidad y sensibilidad, y se prolonga en el estudio de entes que, fundados en la cantidad, ya no son propiamente cantidad, como en la Matemática superior; la tercera -según ya dijimos en otro lugar- *el ente en cuanto ente*.

La *Filosofía práctica*, a su vez, puede tener por fin el obrar (*"agere"*) del hombre, en busca de su debido bien, o puede destinarse a dirigir su hacer (*"facere"*), esto es, su construir obras exteriores. La primera es la *Ética o Moral*; la segunda, las *técnicas o artes mecánicas*.

Tenemos, así, el siguiente cuadro de la división de la Filosofía:



2. Segunda división

Se funda en los diversos tipos de entes que distingue la corriente filosófica contemporánea denominada fenomenológica (11).

Entes ideales	Lógica formal. Gnoseología o Lógica trascendental. Matemática o Filosofía de la Matemática.
Entes reales (12) =	Ontología de la naturaleza.
Entes culturales	Filosofía del arte y de la cultura. Estética (en parte). Filosofía del Derecho, etc.
Entes metafísicos	Metafísica. Teología natural.
Valores	Axiología (teoría general de los valores). Moral o Ética. Estética (en parte).
Entes en general =	Ontología general.

(11) Escuela fundada a principios de siglo por Edmund Husserl (nacido en Moravia, que en ese tiempo era parte de Austria-Hungría, y que ahora es parte de Checoslovaquia). Su lema fue *"ir a las cosas mismas"*, para verlas tal cual son, sin los "anteojos" deformantes de teorías o preconceptos no evidentes. Pero luego su fundador se desvió hacia el *idealismo* (ver unidad VIII, Gnoseología), mientras que parte de sus discípulos, negándose a esa evolución, formaron la fenomenología *realista*.

(12) Por entes "reales" esta escuela entiende sólo los espacio-temporales; en cambio, para Aristóteles y los escolásticos entes reales son también los entes inmateriales (como Dios), que existen independientemente de nuestro Conocimiento. Por eso la escuela fenomenológica coloca los entes metafísicos separadamente de los entes reales; para Aristóteles y la escolástica -y muchos otros- son entes reales tanto los físicos o psicológicos como los metafísicos.

C. FILOSOFÍA Y OTROS SABERES

1. Filosofía y saber precientífico (13)

El conocimiento precientífico o vulgar es el que todo hombre normal posee, aunque no haya adquirido ciencia ni filosofía alguna.

Es un conocimiento suficiente para guiarlo en la vida; pero se diferencia del científico y del filosófico en que no es sistemático, crítico ni profundizado.

En primer lugar, todo hombre normal sabe, por sus sentidos y experiencia, que vive en un mundo material, sensible y mutable, del que forma parte por su cuerpo. Por iguales medios conoce que vive en sociedades; no ignora que ha nacido y que morirá por testimonio y experiencia universales.

Dado que posee inteligencia, no ignora los primeros principios evidentes (14), aunque no sea capaz de formularlos; así, por ejemplo, si se le dice que existe un cuadrado redondo no lo creerá (señal de que no ignora el principio de no-contradicción); tampoco creerá que un suceso ha acaecido sin ninguna causa (por lo que se ve que no ignora el principio de causalidad). Conoce también los primeros principios morales y jurídicos, tales como "el bien debe hacerse y el mal evitarse", "lo justo debe hacerse y lo injusto evitarse", aunque quizá no viva de acuerdo con ellos.

Posee conceptos abstraídos de la experiencia sensible, como los de color, extensión, figura, cosa material, número e incluso conceptos universalísimos (llamados "trascendentales"), como los de ente, cosa, algo, uno, verdadero, bueno, bello, sin poder precisarlos ni definirlos con exactitud.

Asimismo, en general, el hombre vulgar sabe confusamente que tiene alma y no ignora la existencia de Dios.

(13) Sobre esto, y también sobre la distinción entre Filosofía y ciencias positivas, según diversos criterios, cfr. J. A. Casaubon (y otros), *Introducción al Derecho. Propedéutica flosófica*. edic. Jurídicas "Ariel", Buenos Aires. 1979, ss., y especialmente el vol. II, *La actividad cognositiva del hombre*.

(14) Los primeros principios evidentes son aquellos cuya verdad es patente a la inteligencia sin necesidad de razonamiento alguno, como "un ente no puede ser y no ser simultáneamente", o "ningún todo es menor que sus partes". En lo ético, el primer principio evidente es: "el bien debe hacerse, y el mal evitarse".

De todo esto se infiere que el conocimiento precientífico o vulgar no es puro error -como tienden a creerlo muchos racionalistas e idealistas (15)-. No obstante, debe tenerse presente que sobre un sólido núcleo fundamental de verdad, muchos errores se mezclan por esa falta de sistema, crítica y profundización que hemos señalado.

2. Filosofía y ciencias positivas

La distinción entre Filosofía y ciencias tuvo lugar ya avanzada la Edad Moderna, y fue sistematizada por el racionalista alemán Christian Wolff (s. XVIII), quien dividió en tres partes el saber humano:

Saber humano
- Filosofía: conocimiento de los "posibles" ("a priori").
- Matemática: conocimiento humano de la cantidad abstracta.
- "Historia": conocimiento de los meros hechos ("a posteriori").

Así, la Filosofía quedaba totalmente separada de la existencia real de las cosas, y las ciencias positivas eran mero conocimiento de hechos, de existencias concretas.

Esto se difundió rápidamente, y se agravó en el siglo XIX con el positivismo de Comte, que sólo admitía como conocimiento válido de las cosas reales las ciencias positivas; y también en el desgajamiento paulatino, respecto de la Filosofía, de la Psicología experimental, de la Física matemática, de la Matemática misma, de muchas ciencias sociales y hasta de la Lógica en cuanto Lógica matemática o simbólica.

La cuestión está en saber si esta separación es realmente válida o no. Actualmente existen varias posturas acerca de las relaciones entre Filosofía y ciencias y sobre la validez o invalidez de su separación. La distinción más difundida es la que hemos expuesto en el párrafo A4 de este capítulo, y en la nota 10; pero las más adecuadas al estado actual de las ciencias y a la esencia de una verdadera Filosofía realista parecen ser la de los tomistas de Québec (Universidad de Laval), que otorgan a la Filosofía los conocimientos universales y necesarios y a la ciencia

(15) Sobre estos términos, ver la unidad VIII de esta obra sobre Gnoseología.

los meramente probables, y la de los tomistas de la Universidad Pontificia de Salamanca, quienes se inclinaron por el retorno a la unidad de Filosofía y ciencias, advirtiendo que estas últimas también llegan a conocimientos ciertos, innegables (aunque no siempre); por ejemplo: la enunciación de las causas de los eclipses, de distintas enfermedades, etc.

3. Filosofía y conocimiento religioso

Entendemos por conocimiento religioso el que tiene por objeto a Dios y secundariamente a todos los demás seres en su relación con Dios.

El conocimiento religioso puede ser natural o sobrenatural. Natural, si conoce a Dios por la razón humana. Sobrenatural, si lo conoce por revelación de Dios mismo al hombre, directamente o por enviados intermediarios (así lo admiten las tres grandes religiones monoteístas mundiales: el cristianismo, el judaísmo y el mahometismo).

Desde otro punto de vista, el conocimiento religioso puede ser vulgar, filosófico o teológico.

El conocimiento religioso vulgar es el que se obtiene sin especial educación filosófica ni teológica; en parte viene del ejercicio espontáneo de la razón, y así como una obra de arte nos indica necesariamente la existencia de un artista que la ha hecho, así la existencia del mundo -que en cierto modo es una gran obra de arte-nos indica la existencia de su Creador.

Puede asimismo tener su origen en el hecho de la conciencia moral, ya que dentro de nosotros hay una voz que nos indica lo que debemos hacer y lo que debemos evitar, reprendiéndonos cuando obramos mal. Dado que esa voz interior se manifiesta como superior a nosotros, es fácil de ver en ella el reflejo de la voluntad de Dios.

Y se origina también en la *tradición* familiar y social.

El conocimiento religioso filosófico nace de una aplicación de la razón -educada y fortalecida por las disciplinas filosóficas- al campo religioso. Ya en la Filosofía natural se descubre que debe existir un Primer Motor de todos los movimientos naturales, como sostenía Aristóteles en su Física. Por otra parte, este filósofo en la Ética demuestra que el apetito de felicidad, connatural al hombre, sólo puede ser colmado y satisfecho con sobreabundancia con la contemplación del Bien Absoluto (Dios). Finalmente -y sobre todo- en Metafísica se llega al más perfecto conocimiento racional-natural del ser y la esencia

de Dios; a partir de los entes contingentes de este mundo, que *tienen* ser pero que no *son* el Ser (pues son limitados, cambiantes, caducos), se demuestra la necesidad de un ser que sea el *Ser mismo Subsistente* (Dios).

Finalmente existe un *conocimiento teológico (sobrenatural)* de Dios. Santo Tomás de Aquino (16), en su obra **Suma teológica**, explica que fue necesaria para la salvación humana la existencia de cierta doctrina nacida de la revelación divina, porque el hombre ha sido destinado por Dios a un fin que excede la razón (fin último sobrenatural: la visión directa de la esencia divina). Ahora bien, para dirigirse hacia un fin es necesario conocer previamente ese fin, por lo que fue indispensable para la salvación del hombre que se le hiciesen conocer algunas verdades que exceden la razón humana (Trinidad, Encarnación, etc.), por medio de la Revelación.

Asimismo fue conveniente la Revelación para instruir al hombre sobre cosas que, aunque no exceden la capacidad de la razón humana (como la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, etc.), presentan dificultades en su comprensión y hubieran sido conocidas debidamente sólo por pocos, luego de larga meditación y con mezcla de errores.

Pero existe además otro tipo de conocimiento religioso sobrenatural: la *Teología mística.*

Ésta parte también de las verdades reveladas; pero no les aplica la razón. *Penetra* en ellas por una especie de experiencia sobrenatural de la Presencia de Dios en lo más íntimo de nuestra alma.

(16) Santo Tomás de Aquino (1224-5/1274), fundador de la escuela tomista, es el principal de los filósofos y teólogos escolásticos. Su principal obra es la *Suma Teológica*. Escribió también, entre otras, la *Suma contra los gentiles* (paganos, y ante todo mahometanos), las *Cuestiones disputadas* (*De Veritate, De Potentia*, etc), *Comentarios* a diversas obras de Aristóteles, etc. Su escuela, nacida como dijimos en el siglo XIII, decayó durante los siglos XIV y XV; revivió en los siglos XVI y XVII -escolástica española o de la Contrarreforma-; decayó profundamente durante el siglo XVIII, y revivió hacia la tercera década del siglo XIX, hasta que el Papa León XIII, en su encíclica *"Aeterni Patris"* ("Del Padre Eterno"), de 1879, lo recomendó como modelo y guía de toda enseñanza católica y filosófico-cristiana. Desde entonces florece hasta nuestros días una muy nutrida y universal escuela tomista o neotomista. Cabe recordar que la primera filosofía enseñada en Hispanoamérica fue la escolástica, y dentro de ella -junto con la escuela suarista y la escotista- el tomismo. Fue también la primera filosofía enseñada en la época de nuestra Independencia, aunque combatida por otras tendencias, nacidas del racionalismo o del empirismo (ver unidad VIII, Gnoseología) del siglo XVIII y de los primeros años del s. XIX.

Es un conocimiento de lo divino *afectivo* y *no especulativo*. Grandes místicos han sido todos o casi todos los santos; en los países de lengua castellana, los dos más grandes son *Santa Teresa de Jesús* y *San Juan de la Cruz*; ambos han sido al mismo tiempo dos de las figuras poéticas más altas del Siglo de Oro español.

Es que las experiencias del místico exceden las palabras y los conceptos. Por eso, para expresarlas, recurren a la poesía, con sus metáforas.

También han existido místicos judíos, musulmanes, hindúes, chinos, etc. Y ello plantea para el cristiano el problema de si puede haber una *mística natural* (lo admite Maritain hasta cierto punto, pero sólo en un sentido amplio de mística y de contemplación. No es mística ni contemplación cristiana -Cfr. Les Degres du Savoir, p.532 y ss.-), o si esa mística no-cristiana se debe a que el *Espíritu Santo "sopla donde quiere"*, y hay *"cristianos implícitos", cristianos sin saberlo*.

Cuestionario

- Exponga cuáles son las preguntas filosóficas que cualquier hombre, en sus raros momentos de buen ocio, suele hacerse, y sobre todo la principal de ellas.
- Diga cuáles fueron los filósofos que explícitamente plantearon esta última pregunta.
- Exponga cuáles son los grandes temas de la Filosofía, y las disciplinas que de cada uno de ellos se ocupa.
- Exponga y enumere cuáles son las principales raíces humanas del filosofar. Refiérase principalmente al ocio, en el buen sentido de la palabra, sin perjuicio de exponer y explicar también las demás raíces indicadas en el texto.
- Dé y explique la más divulgada definición de la Filosofía.
- Exponga y explique dos de las más corrientes divisiones de la Filosofía.
- Exponga las relaciones de la Filosofía con el saber precientífico.
- Haga lo mismo con las relaciones entre la Filosofía y las ciencias positivas.
- Haga lo mismo con las relaciones entre la Filosofía y el conocimiento religioso, y exponga y explique los diferentes tipos de este último conocimiento.

Texto auxiliar

ARISTÓTELES, *Metafísica*, libro I o A, c. 1.
(La sabiduría y el conocimiento de las causas)

Todos los hombres tienden por naturaleza a saber. Signo de ello es el amor por las *percepciones sensibles*; de hecho, las aman por ellas mismas, incluso independientemente de su utilidad; más que a toda otra, aman las percepciones de la vista. Efectivamente, no solamente para obrar, sino también sin tener ninguna intención de hacerlo, nosotros preferimos el ver, en cierto sentido, por encima de todas las demás percepciones sensibles. Y el motivo de ello reside en el hecho de que la vista hace conocer más que todas las demás sensaciones, y nos hace patentes numerosas diferencias entre las cosas.

Los animales están provistos de sensación por naturaleza; pero en algunos de la sensación no nace la *memoria*, mientras que en otros, en cambio, nace. Por este motivo estos últimos son más inteligentes y más capaces de aprender que los que no tienen la capacidad de recordar. Son inteligentes, pero sin capacidad de aprender, todos aquellos animales que no tienen la facultad de oír los sonidos [...]; en cambio, todos aquellos que además de la memoria poseen también el sentido del oído, son capaces de aprender.

Ahora bien: mientras los demás animales viven con imágenes sensibles y con recuerdos, y escasamente participan de la *experiencia*, el género humano vive, en cambio, también del *arte* y de *razonamientos*. En los hombres, la *experiencia* deriva de la *memoria*: de hecho, muchos recuerdos del mismo objeto se unen para constituir una única experiencia. La experiencia, por tanto, parece asemejarse en algo a la *ciencia* y al *arte*: efectivamente, los hombres adquieren la ciencia y el arte a través de la experiencia [...]. El arte se engendra cuando, de muchas observaciones de experiencia, se forma un *juicio general* y único referible a todos los casos semejantes [...].

Se ha dicho en la **Ética [Nicomaquea]** cual es la diferencia entre el arte y la ciencia y las otras disciplinas del mismo género. Y la finalidad por la que nosotros hacemos este razonamiento es para mostrar que con el nombre de *sabiduría* todos entienden la búsqueda de las causas primeras y de los principios. Y es por esto que, como se ha dicho más arriba, quien posee experiencia es juzgado más sabio que el que posee solamente algún conocimiento sensible; el que posee el arte, más que el que tiene experiencia; el que dirige, más que el obrero manual, y las ciencias teóricas [son juzgadas más sabias] que las prácticas.

Es evidente, por tanto, que la *sabiduría* es una ciencia que se refiere a *ciertos principios y ciertas causas*. [Esto es, a los más altos y últimos].

Aristóteles (384-322 a. C.) nació en Estagira, Macedonia y pertenecía a una familia de médicos, lo que explica en parte su predilección por la Biología y su visión biológica y finalista de todo lo físico y, en cierto modo, del universo entero. En 367 se trasladó a Atenas y fue discípulo de Platón en la *Academia*, esto es, en la escuela filosófica de éste en esa ciudad.

Muerto Platón -de cuyas doctrinas se fue apartando progresivamente, sobre todo de la doctrina platónica de las *ideas* como realidades subsistentes, y de las tendencias matematizantes del último Platón y de sus sucesores al frente de la *Academia*-, realizó varios viajes, y en 342 fue llamado a la corte de Macedonia por Filipo II, para encargarle la educación de su hijo, el futuro Alejandro Magno.

En 335 volvió a Atenas y fundó allí su propia escuela, llamada *Liceo*. Allí impartió dos clases de enseñanzas: una, dedicada al público en general y de gran perfección retórica (estas obras se han perdido casi totalmente); otra, dedicada a sus discípulos filosóficos; son extractos, copias o resúmenes de ellas los libros que nos quedan de Aristóteles, lo que explica su carácter seco, de terminología muy técnica (filosóficamente), puramente experimentales y racionales, sin concesión alguna a la elocuencia, y a veces difíciles de interpretar.

Sus principales obras, aparte de la suprema de ellas, que es la **Metafísica**, comprende varias obras de Lógica, reunidas después bajo el título de **Organon** (instrumento, porque la Lógica

es un instrumento para todas las demás ciencias); tres éticas: la **Nicomaquea**, la **Eudemia** y la llamada **Magna Moral** (se sospechó de la autenticidad de las dos últimas, pero hoy se tiende a reconocerla), y varias obras de *ciencia natural* (la *Física*, la **Sobre la generación y la corrupción**, la *Meteorológica*), varios libros *sobre los animales* y algunos de psicología humana, como **Sobre el alma, Sobre el sentido y lo sentido, Sobre la memoria y la reminiscencia**, etc. Además, nos dejó también una **Retórica**, una **Poética** (que nos ha llegado incompleta) y otras.

La escuela de Aristóteles ha ejercido influencia hasta nuestros días, ya directamente, ya a través de la escolástica.

Bibliografía

Para los alumnos:

J. Maritain, ***Introducción a la Filosofía***, Buenos Aires, ed. castell. Club de Lectores, varias ediciones.

A. González Álvarez, ***Introducción a la Filosofía***, Madrid, E.P.E.-S.A., 1a. edic., 1953. Hay ediciones posteriores.

M. G. Casas, ***Introducción a la Filosofía***, Madrid, ed. Gredos, varias ediciones.

L. de Raeymaeker, ***Introducción a la Filosofía***, Madrid, ed. castell. Gredos, 2a edic. ampliada, 1962.

H. Mandrioni, ***Introducción a la Filosofía***, Buenos Aires, ed. Kapelusz, varias ediciones.

Para los profesores:

Las mismas obras, y

Aristóteles, ***Metafísica***, L. I o A y L. II. o a (alfa menor); varias ediciones castellanas, francesas, italianas, bilingües y trilingües; se recomienda la traducción italiana de Giovanni Reale, Nápoles, ed. Luigi Loffredo, 2 vol., 1978.

N. Hartmann, ***Introducción a la Filosofía***, México, ed. castell., Univ. Nac. Autón. de México, 1961. (Tendencia fenomenológica realista con influencias kantianas.)

J. Marías, ***Introducción a la Filosofía***, Madrid, ed. Rev. de Occidente, varias ediciones. (Tendencia orteguiana con aportes cristianos.)

C. Fabro, ***Introducción al tomismo***, Madrid, ed. castell. Rialp, 1967.

F. C. Coplestone, ***Aquinas***, Londres, A Pelican Book, Penguins Books, 1a. ed., 1955. Hay edic. castell., ***La filosofía de Santo Tomás de Aquino***, México, ed. Fondo de Cultura Económica, varias ediciones.

G. Ponferrada, ***Iniciación al tomismo***, Buenos Aires, Eudeba, varias ediciones.

K. H. Volkmann-Schulck, ***Introducción al pensamiento filosófico***, Madrid, edic. castell. Gredos, 1967. (Tendencia heideggeriana.)

J. Pieper, ***Defensa de la Filosofía***, Madrid, Rialp.

II. Introducción a la Lógica

A. NOCIÓN DE LÓGICA

1 . **Definición.**
2. **Actos y obras de la Razón. Las llamadas estructuras lógicas.**
3. **Otra vía de ingreso a la lógica: la reflexión sobre nuestro modo de entender.**

B. NECESIDAD DE LA LÓGICA

1. **Lógica natural.**
2. **Lógica artificial o científica.**

C. OBJETOS FORMAL Y MATERIAL DE LA LÓGICA

1. **El objeto formal de la lógica.**
2. **El objeto material de la lógica.**

D. NATURALEZA DE LA LÓGICA

1. **Es ciencia.**
2. **Es ciencia puramente instrumental.**
3. **Es una metodología general e introductoria.**
4. **Es, pues, una especie de introducción a la Filosofía.**
5. **Es una ciencia especulativa.**
6. **Es, a la vez, un arte liberal.**
7. **No es ciencia práctica.**

E. DIVISIÓN DE LA LÓGICA SEGÚN LAS TRES OPERACIONES DE LA RAZÓN

1. **La formal y material.**
2. **Según las tres operaciones de la razón.**

A. NOCIÓN DE LÓGICA

1. Definición

Se ha definido la Lógica como el *arte directivo del acto mismo de la razón, por el cual el hombre puede proceder con orden, facilidad y sin error en ese acto.*

Es que el fin de la Lógica como arte es el de dirigir los actos de la razón humana, debidamente, hacia el descubrimiento o la prueba de lo que filosóficamente se llama la verdad inteligible mediata (1).

Ya que en la definición se alude a los actos de la razón, explicaremos brevemente en qué consisten los mismos. Pues bien, lo propio de la razón es evidentemente *razonar*. Razonamos, por ejemplo, al pensar:

Lo que es extenso es divisible.
Todo átomo es extenso.
Luego, todo átomo es divisible.

Pero el raciocinio supone actos de juicio. Los *juicios*, que pueden ser afirmativos o negativos, forman a su vez *enunciaciones o proposiciones*, como en este caso:

Lo que es extenso es divisible. (juicio afirmativo)
Ningún hombre es espíritu puro. (juicio negativo)

Por ello podemos definir el juicio como el acto por el cual el espíritu afirma o niega algo de una cosa, o más precisamente como el acto de afirmar o de negar conceptos entre sí o respecto de los singulares (2); por ejemplo:

(1) Cfr., acerca de la anterior definición de la Lógica y de la explicación que le sigue, Tomás de Aquino, In Poster. Analyt., Proemio, nn. 1, 2 y 3, p. 147, Turín, ed. Spiazzi, Marietti, 1955.

(2) Esta afirmación o negación de conceptos entre sí debe entenderse que se realiza atendiendo a su unión o no-unión *en el ente* que es el verdadero objeto de

Todo hombre es capaz de hablar.
Napoleón no venció en Waterloo.

A su vez, el juicio supone actos de simple aprehensión intelectual: entender, por ejemplo, qué es extenso o qué es indivisible. Esta *simple aprehensión es intelectual*, no sensible: no debe confundirse con un acto de los sentidos externos por el cual captamos una cosa singular y concreta a través de su color, de su olor, de su sonido, de su sabor o de su resistencia. El fruto de la simple aprehensión es el *concepto*.

Para distinguir bien un *concepto* de las imágenes sensibles y de las sensaciones, pongamos un ejemplo: el concepto de arma abarca en su extensión (3), tanto la maza del primitivo, como el puñal, la lanza, el fusil, el cañón, el avión de caza, la bomba, etc. Todos ellos, efectivamente, caen bajo la definición de arma: "instrumento técnico para atacar o defenderse". Pero no tienen ningún parecido sensible, no puede haber una imagen ni una sensación que valgan para todos ellos a la vez. Sí puede haber, y hay, un concepto.

---

ese juicio y de la respectiva enunciación. Así, en "todo hombre es capaz de hablar", de ninguna manera decimos que los conceptos "hombre" y "capaz de hablar" sean idénticos *como conceptos*; sino que sus contenidos se unen en el ente real objeto del juicio; en este caso, en el hombre real, actual o al menos posible. La cosa es más evidente cuando el sujeto es un singular, si afirmamos "Napoleón venció en Jena", estamos diciendo que en ese ente real que fue Napoleón se dio el hecho de vencer en la batalla de Jena: de ninguna manera afirmamos que los conceptos "Napoleón" y "vencedor de Jena" sean idénticos *como conceptos*. Asimismo, si emitimos una enunciación negativa, como "Napoleón no venció en Waterloo", no queremos decir simplemente que *los conceptos* de "Napoleón" y de "no vencedor en Waterloo" sean diversos como conceptos; sino que, en la realidad, el ente Napoleón no logró vencer en la real batalla de Waterloo; que en la realidad misma, pues, "Napoleón" y "vencedor en Waterloo" *no se dieron unidos*.

(3) Por "extensión" de un concepto se entiende, como veremos en la lógica de la primera operación, su mayor o menor amplitud respecto de otros conceptos o entes singulares de los que puede predicarse ese concepto. Así, el concepto "animal" abarca en su extensión a todas las especies animales (hombres, caballos, perros, etc.) y a todos los animales singulares (este hombre, este perro, este caballo, etc.). Por el contrario, la "comprensión" de un concepto es su mayor o menor amplitud respecto de las notas necesarias que constituyen el contenido intrínseco de ese concepto.

Así, las notas del concepto "hombre" son "animal" y "racional", o, en forma más analizada, "sustancia", "cuerpo", "animado" ("viviente"), "animal" y "racional". En su debido lugar nos referiremos a la ley que rige las relaciones entre comprensión y extensión de los conceptos.

También hemos dado ejemplos de juicios que aplican el contenido de un concepto a un singular, por lo tanto tienen que existir también conceptos singulares, como los de *Napoleón* o *este hombre*.

Los tres actos de la razón son, pues: la *simple aprehensión*, el *juicio* y el *raciocinio*.

2. Actos y obras de la razón. Las llamadas estructuras lógicas

Y profundizando más, es menester diferenciar los *actos* de la razón de las *obras* que resultan de esos actos. Hay que distinguir, pues:

- el *acto u operación* de la razón;
- la *obra* que ella forma en su propio interior;
- la *expresión verbal o escrita* de esa obra.

Dice al respecto Santo Tomás: "Así como en los actos exteriores deben considerarse la operación y la obra, por ej.: la edificación y lo edificado; así también en las obras de la razón deben considerarse el acto mismo de la razón, como entender y razonar, y algo *constituido* por dicho acto; lo cual, en la razón especulativa es, primero, *la definición*; segundo, *la enunciación*; tercero, *el silogismo o la argumentación* (4)".

Tenemos así que:

el acto de aprehender produce	el concepto y la definición	mental oral o escrita
el auto de juzgar produce	la enunciación o proposición	mental oral o escrita
el acto de razonar produce	- la argumentación	mental oral o escrita

Algunos llaman a esto "*estructuras lógicas*" y las exponen en el siguiente orden y según la siguiente terminología: *juicio, concepto, razonamiento*.

(4) Cfr. Tomás de Aquino, *In Poster. Analyt.*, Proemio, ed. cit., n. 4, p, 147.

A pesar de ello diremos nosotros que si se quiere emplear esa terminología de "estructuras lógicas" habrá que enumerarlas así: *definición* (o, menos precisamente, concepto); *enunciación o proposición*, y *argumentación*. Porque las estructuras lógicas son las obras lógicas, no los actos que las engendran, ni los materiales que las componen como elementos primitivos (el concepto simple).

La *Lógica* estudia principalmente las obras; la *Psicología*, los actos; la *Gramática*, las expresiones de las obras.

Las expresiones son sensibles (orales o escritas), pero no lo son los actos ni las obras (interiormente consideradas). Los actos de la inteligencia o razón y sus obras inmanentes son inmateriales. Bajo *distintas* expresiones sensibles (según los idiomas) hay conceptos y obras interiores *idénticos*; ello permite *traducir*.

3. Otra vía de ingreso a la Lógica: la reflexión sobre nuestro modo de entender

El intelecto humano -por su inmaterialidad, como ya se verá en Antropología filosófica- es capaz de reflexionar, esto es, de volver sobre sí mismo y captarse a sí mismo y a sus operaciones.

Así, en actitud directa yo veo y entiendo que esta lapicera -pongamos por ejemplo- es azul. Allí capto un ente real extramental (la lapicera) con una propiedad o accidente real: su color azul. Pero mi inteligencia, mediante la reflexión lógica se da cuenta de que, para pensar la lapicera real y su real color azul he tenido que formar en mi interior la siguiente enunciación: "*esta lapicera es azul*". Las enunciaciones, según vimos ya, son obras lógicas, que sólo existen en el interior de la inteligencia.

Ahora bien, también capto que en esa enunciación "esta lapicera" es sujeto y "azul", predicado. Estas propiedades relacionales, "*sujeto*" y "*predicado*", no son *propiedades reales* de la lapicera, sino propiedades que surgen de nuestro modo de pensar; lo mismo ocurre con los términos de un silogismo: medio, mayor, menor, etc., como se estudiará. Todas estas relaciones son *propiedades lógicas* que constituyen el objeto propio de esta ciencia.

B. NECESIDAD DE LA LÓGICA

Ante todo hay que distinguir entre *Lógica natural* y *Lógica artificial o científica*.

1. La Lógica natural

Es la que posee todo hombre en uso de su razón: es la capacidad de razonar. Por ej.: "Juan morirá porque es hombre" es una expresión abreviada del siguiente silogismo:

Todo hombre es mortal.
Juan es hombre.
Luego, Juan es mortal.

2. La Lógica artificial o científica

Pero esa *lógica natural*, en general suficiente para la vida y hasta para ciertas ciencias imperfectas o poseídas imperfectamente, no es suficiente para las "ciencias en estado perfecto" (5).

Las ciencias en estado perfecto son aquellas...

- dotadas de certeza;
- poseídas de tal manera que se puedan demostrar todas sus conclusiones sin ayuda de maestro ni de libro;
- que sean ciencias en sentido propio (conocimiento cierto por las causas).

Por lo tanto, dado que la razón en su estado natural es propensa a desviarse en raciocinios largos o complicados, se requiere la existencia de una *lógica artificial o científica*. Ésta presupone, sin duda, la llamada *Lógica natural*, porque mal aprenderá Lógica científica quien no sea capaz naturalmente de razonar (por ej. un niño pequeño o un demente).

Por otra parte, con la sola Lógica natural puede tenerse una ciencia en estado imperfecto. Se puede ser hasta cierto punto un buen químico, zoólogo, botánico con la Lógica natural. Además, si la Lógica artificial

(5) Es la tesis tomista acerca del grado de necesidad de la Lógica; justo término medio entre los que le niegan toda utilidad (escépticos, irracionalistas) o le reconocen utilidad pero nunca necesidad (algunos escolásticos no tomistas), y los que la afirman necesaria para toda ciencia, aún imperfecta o en estado imperfecto (algún otro escolástico, como de Aguirre, y los racionalistas, especialmente el racionalista e idealista Hegel).

o científica fuera absolutamente necesaria para adquirir cualquier ciencia, no podrá adquirirse la Lógica artificial o científica misma, porque para aprenderla y antes de poseerla perfectamente debemos usar la Lógica natural.

Por todo ello debe concluirse que resulta verdadera la tesis siguiente: para la ciencia "en estado perfecto", la Lógica artificial o científica no es sólo útil (ni mucho menos inútil o nociva), sino necesaria.

C. OBJETOS FORMAL Y MATERIAL DE LA LÓGICA

Objeto es el *ente* en tanto que captado por una facultad o ciencia humanas. En la diversificación de las ciencias hay que distinguir entre *objeto formal* y *objeto material*. El objeto material (6) de una ciencia es todo ente que caiga bajo la consideración de esa ciencia; objeto formal (7), aquel especial aspecto inteligible que, en su objeto material, una ciencia ante todo considera. Por ejemplo: el hombre es objeto material, a la vez, de la medicina y de la ética; pero distintos son los objetos formales de esas disciplinas: la medicina considera al hombre como sanable; la ética, en tanto que, por sus actos libres, puede ser considerado bueno o malo. Lo que distingue las ciencias no es, pues, su objeto material, sino su objeto formal.

1. Objeto formal de la Lógica

Veamos, pues, cuál es el objeto formal de la Lógica.

El orden que corresponde considerar -y construir- a la razón humana en su propio acto pertenece a la *Filosofía racional o Lógica*,

(6) El objeto llamado "material" no es siempre un objeto dotado de materia física; así Dios, por ejemplo, Ser inmaterial por excelencia, es objeto material de dos saberes, por lo menos: de la Teología natural, parte última de la Metafísica, y de la Teología sobrenatural o revelada.

(7) El "objeto formal" no es un objeto *realmente* distinto del "objeto material", sino un aspecto especial de éste, el cual , en el caso de las ciencias, es sólo conceptualmente distinto del primero. Volviendo al caso de Dios, siendo la Metafísica la ciencia filosófica cuyo objeto formal es el ente en cuanto ente, Dios cae bajo la consideración metafísica -en Teología natural- como Causa de los entes; Causa primera y radical, que les da, a los entes, el *ser* (la existencia, dicho sea en lenguaje más vulgar y quizá no tan preciso como en lenguaje filosófico); mientras que *el mismo Dios* es estudiado también por la Teología sobrenatural o revelada, no sólo ni principalmente como Causa de los entes, sino ante todo en el *misterio mismo de su Esencia*: en el cristianismo, Dios como Trino en Personas y Uno en sustancia; como Causa de la gracia santificante, etc. Lo mismo ocurre en casos más sencillos, como los que se indican en el texto acerca del hombre.

ordenando entre sí los conceptos y los signos de los conceptos que son las palabras, dicciones, o sea "voces significativas". De tal manera, podemos decir en un primer momento, y sin profundizar aún, *que el objeto formal de la Lógica es el orden de los conceptos*. Ahora bien, un concepto es una cosa entendida; por lo tanto, el objeto formal de la Lógica es *el orden de las cosas entendidas, en tanto que entendidas*.

Ya pusimos más atrás el ejemplo de la lapicera azul. Si mi razón considera la lapicera misma y su color, no estoy aún en la Lógica, porque estoy considerando una cosa real -aunque, en el ejemplo puesto, artificial- y su color real. Pero, al pensar eso, casi sin darme cuenta he formado en mi interior la enunciación mental "esta lapicera es azul". Si ahora vuelve mi inteligencia desde la consideración de las cosas exteriores a las propias obras inmanentes -y en este caso a la proposición mencionada- y ve que "esta lapicera" tiene la propiedad de ser *sujeto*; que "azul" tiene la de ser *predicado*, y que "*es*" oficia de *cópula*, la cual aplica el predicado al sujeto, me hallo en ese *orden de conceptos*, en ese *orden de cosas entendidas*; allí se encuentra el *objeto formal de la Lógica*. Es decir, lo que formalmente especula la Lógica son *relaciones* entre conceptos objetivos.

Ahora bien, los conceptos de las propiedades que pueden existir en un *ente real* actual o posible (8) son llamadas *primeras intenciones objetivas*. Ellas son estudiadas por las ciencias de lo real (Filosofía natural, ciencias positivas de la naturaleza, Metafísica).

En cambio, las propiedades -siempre relacionales- que sólo pueden existir en un *ente en cuanto pensado*, se llaman *segundas intenciones objetivas* y éstas constituyen *el objeto formal de la lógica*.

(8) No debe confundirse el ente *posible* con el *ente de razón*. El primero es el que *puede* llegar a existir en la realidad; el segundo es el que *no puede* hacerlo, y sólo puede existir como objeto en y por nuestro intelecto: así, los entes imaginarios y fabulosos, y con mayor *fundamento* real, las negaciones -como el no-ser o la nada-, las privaciones, como la ceguera (*falta* de vista en un ente que debiera tenerla; la ceguera, en cuanto falta, es una *falta* real: pero no es un *ente* [positivo] real: tal "positividad" sólo la tiene en la mente, y así "ceguera" puede funcionar como sujeto o predicado en una enunciación, pero *no existir en la realidad* como algo *positivo*); y *ciertas* relaciones, entre ellas, las lógicas.

Estas *segundas intenciones objetivas* son *relaciones de razón lógicas*. Hay *relaciones reales* -aunque, en cuanto relaciones no sean cosas sensibles- como las de *paternidad, causalidad, semejanza* (esto último, evidentemente, cuando la semejanza se da entre entes reales); pero las que sólo existen en y por la mente son *relaciones de razón*; mas no toda *relación de razón es lógica*. Por ejemplo: si digo que -4 es mayor que -8, esa relación es de razón; pero no lógica, sino *matemática* (es relación de razón porque se da entre entes matemáticos de razón, como son los números negativos); si digo que una puerta está "a la derecha de la pared", esa relación de la puerta -el estar "a la derecha" de la pared; y la relación inversa: la de la pared, que está "a la izquierda" de la puerta- son relaciones de razón no lógicas; relaciones de razón, porque las cosas inanimadas no tienen realmente derecha ni izquierda, sino por comparación con seres humanos que sí tienen una derecha y una izquierda; pero *no son relaciones de razón lógicas*, porque la "derecha" y la "izquierda" pueden atribuirse a la pared y a la puerta mismas en su *existencia real* y no sólo a la pared y puerta pensadas (en cuanto *pensadas*).

El *objeto formal* de la Lógica es, pues, las *relaciones de razón de segunda intención* entre conceptos objetivos.

2. Objeto material de la Lógica

El objeto material de la Lógica es *doble*: por un lado, como *objeto material dirigible* (lo que es dirigido por las reglas lógicas), están los *actos u operaciones de la razón* (simple aprehensión, juicio, raciocinio) operaciones que la Lógica, como arte, *dirige* hacia el fin de la Lógica: *la investigación y demostración de la verdad inteligible mediata*; por otro lado, como *objeto material ordenable*, están los *conceptos objetivos* (conceptos de hombre, caballo, triángulo, etc.), los cuales no son puros *entes de razón sino entes reales en estado o existencia de razón*: el caballo en cuanto pensado -es decir, el concepto objetivo de caballo- no es un puro ente de razón; si lo fuera, no podría afirmar, por ejemplo, "Botafogo fue un caballo famoso", dado que Botafogo fue un caballo real; caballo, entonces, como concepto, es un *ente real en existencia de razón*. Pero las relaciones lógicas que son, como vimos, el *objeto formal* de la disciplina que estamos estudiando, *esas sí* son entes de razón lógicos, pues su *fundamento inmediato* está dado por la existencia de razón que las cosas adquieren en nuestro intelecto al ser pensadas. Pero su *fundamento mediato* está en las cosas reales mismas, en su existencia real actual o posible; si no, de nada serviría la Lógica para ayudarnos a pensar lo real.

Volviendo a la comparación de los actos de la mente y de sus obras con los actos de edificar y con el edificio construido, diremos que la Lógica *dirige* los actos de la razón como las reglas de la arquitectura dirigen los actos de edificar una casa; y que la Lógica *ordena* los conceptos objetivos como en el edificar se ordenan entre sí los ladrillos que componen la casa. En cuanto a las *relaciones de razón entre conceptos objetivos*, son comparables -sólo es una comparación, evidentemente- al orden de esos ladrillos para que de ellos resulte debidamente la casa.

Con lo cual hemos determinado cuáles son el *objeto formal* y los dos tipos de *objeto material* de la Lógica. Y entonces podemos *definirla* -aunque sólo al final comprendamos bien esta definición- como *la ciencia del ente de razón de segunda intención*, o sea, *de las relaciones de razón entre conceptos objetivos.*

D. NATURALEZA DE LA LÓGICA

1. Es ciencia

Lo es en el sentido aristotélico de *conocimiento cierto por las causas*. Las causas que investiga y por las que demuestra la lógica sus propias tesis no son las causas reales, sino las *razones lógicas*, las razones por las cuales son o deben ser de tal o cual manera las obras y procesos lógicos.

2. Pero es ciencia sólo instrumental

El conocimiento de las relaciones de razón entre conceptos sólo tiene importancia en tanto que, conocidas, ayudan a pensar lo real debidamente. Por eso, la Lógica es *instrumento* de la Filosofía y no una de sus principales partes integrantes. Estudia la *definición* en general, y las demás ciencias la utilizan en sus campos. Estudia la *enunciación* en general, y las demás ciencias la utilizan en sus campos.

Estudia la *argumentación* en general, y las demás ciencias la utilizan en sus campos. Ésta es una de las razones por las cuales la Lógica debe estudiarse primero.

3. Es una metodología general e introductoria

Que debe estudiarse antes de aplicarla como *metodología especial* de tal o cual ciencia, la cual agrega a la metodología general las exigencias de su *objeto propio* (una es la metodología de la *matemática*; otra la de la *Física*; otra la de la *Biología*; otra la de la *Psicología*; otra la de las *Ciencias Sociales*, etc.).

Pero la Lógica enseña *sólo el modo general de proceder en cualquier ciencia*; no los modos particulares exigidos por el objeto propio de cada ciencia, según dijimos.

4. Es, pues, una especie de introducción a la Filosofía

Pero en sentido distinto de la moderna disciplina llamada "Introducción a la filosofía". Ésta es una revista sumaria de los principales problemas y soluciones de la Filosofía, y, a veces, de su historia; en cambio, la Lógica es introductoria porque enseña los instrumentos que deben usarse en Filosofía y otras ciencias, según vimos: cómo deben ser las definiciones, enunciaciones y argumentaciones, para que sean por un lado correctas formalmente, y para que, por otro, lleven a la verdad, ya en forma necesaria, ya en forma probable, lo cual será aplicado a sus materias propias por cada una de las ciencias filosóficas o positivas.

5. Es una ciencia especulativa

Porque dirige la mente especulando y para especular, con el fin de encontrar la verdad mediata. La definición, la enunciación, la argumentación son obras especulativas, que quedan dentro de la razón, y no dirigen directamente la voluntad, como ocurre en la Ética, ni la construcción de obras exteriores, como sucede en las artes mecánicas.

6. Es, a la vez, un arte liberal

No es pura ciencia, que sólo contempla algo dado (Filosofía natural, Metafísica), sino que da reglas para construir ciertas obras; esas obras que son la definición, la enunciación, la argumentación principalmente. Es arte liberal y no mecánico, porque su obra permanece en nuestro interior, en lugar de realizarse en cosas exteriores, como ocurre en las artes mecánicas (construcción de una casa, de un navío, etcétera).

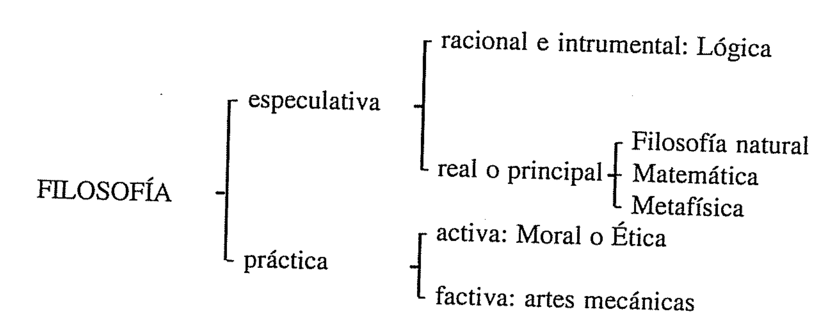
7. No es ciencia práctica

Aunque, por ser arte, se le *asemeje* en algo. Efectivamente: *especulativo* es lo que tiene por fin sólo el conocimiento de la verdad; *práctico*, lo que tiende a dirigir algo que se realiza fuera del intelecto. Así, son ciencias prácticas la Ética, que da reglas que deben realizarse en las operaciones de la voluntad, y las artes mecánicas, que las dan para encarnarlas en las cosas exteriores construidas por el hombre, como un mueble o una casa.

La Lógica, como arte, construye obras que permanecen dentro del intelecto, y las construye sólo especulando; pero como da reglas para construir esas obras se asemeja a lo práctico, sin llegar a serlo, pues tales obras no salen del intelecto o razón.

Es también arte liberal especulativa la Matemática, porque hay en ella obras: una suma, una resta, multiplicación o división, la construcción de una figura geométrica, etc., todas las cuales permanecen en el intelecto, porque, aunque se escriben con signos -lo mismo que las obras lógicas-, tales signos son sólo representaciones externas de algo que, en sí mismo, existe en el intelecto.

Y así llegamos de nuevo al cuadro de la filosofía, que ya expusimos más atrás, en el punto sobre División de la Filosofía:



E. DIVISIÓN DE LA LÓGICA SEGÚN LAS TRES OPERACIONES DE LA RAZÓN (9)

1. La formal y material

Si bien hay quienes dividen *toda la Lógica en formal y material*, lo cierto es que dicha división no se encuentra ni en Aristóteles ni en Santo Tomás. (*)

2. Según las tres operaciones de la razón

Tomás de Aquino ha optado por considerar que lo más adecuado a este fin es *partir de los tres actos de la razón*, que son la *simple aprehensión, el juicio* y *el razonamiento*.

De allí que podamos distinguir: *lógica de la simple aprehensión*, que se ordena a la definición y a preparar materiales para los otros actos de la razón; *lógica del juicio*, que estudia la enunciación y prepara materiales para el tercer acto de la razón, y *lógica del raciocinio*, que se ordena a la argumentación y a la demostración.

Puede agregarse que, en rigor, sólo en la tercera operación resulta necesario distinguir entre un análisis *formal* y un análisis *material*, ya que en la argumentación una cosa es la *correcta* disposición de los conceptos, y otra la *verdad*, necesaria o no, de esa argumentación.

Así, en este silogismo:

Todo hombre es espíritu puro.
Todo filósofo es hombre.
Luego, Todo filósofo es espíritu puro.

la forma es correcta, o sea:

Todo B es A.
Todo C es B.
Luego, Todo C es A.

pero *la materia es falsa*, porque la premisa mayor es falsa; por eso, pese a su *corrección formal*, concluye en una *falsedad*.

(9) Sobre la división completa de la Lógica, cfr. Tomás de Aquino, *op. cit.*, Proemio, ed. cit., nn. 4, 5 y 6, pp.147/148.

(*) La Lógica formal estudiaría la corrección de los procesos lógicos; la material, su verdad. En realidad, no en toda la Lógica, sino en la Lógica de la argumentación se hace necesario distinguir un *análisis formal* y otro *material*.

En cambio, con la misma forma, pero con materia verdadera y necesaria, el silogismo engendra una conclusión también verdadera y necesaria.

Todo lo espiritual es inmortal.
El alma humana es espiritual.
Luego, El alma humana es inmortal.

En conclusión, la división más adecuada de la Lógica es aquella que enunciamos precedentemente y que parte de la consideración de los tres actos de la razón, pudiendo en rigor dividirse la Lógica en formal y material sólo en lo que hace a la tercera operación.

Cuestionario

- Dé la definición de la Lógica con que se encabeza este capítulo, explíquela conforme a lo que se dice a continuación en el mismo.
- Dé un ejemplo -distinto al del texto- de raciocinio, y diga qué tipo de acto es el razonar.
- Diga qué son juicio y enunciación o proposición, y dé ejemplos de juicios afirmativos y negativos, distintos de los que aparecen en texto.
- Diga en qué consiste el acto de simple aprehensión intelectual y distíngalo de la aprehensión sensible, dando también ejemplos que demuestren que el concepto es distinto de la imagen sensible y de la sensaciones.
- Dé un ejemplo de juicio con sujeto singular.
- Enumere cuáles son los tres actos de la razón, yendo del más simple al más complejo.
- Distinga, en cada caso, el acto de la razón, la obra interior que forma y la expresión verbal o escrita de dicha obra.
- Compárelos, siguiendo a Santo Tomás, con los actos de edificar y con lo edificado.
- Diga qué es lo que se entiende por "estructuras lógicas", en qué orden suelen ser enumeradas, y cuáles, en cambio, son las verdaderas estructuras lógicas y en qué orden deben ser enumeradas.
- Exponga qué distinción existe entre las expresiones sensibles (orales o escritas), y los actos y obras interiores. Demuéstrelo con el caso de los distintos idiomas y la posibilidad de traducirlos

mutuamente. Por ejemplo, trate de recordar cómo se dice "hombre" en diversos idiomas y cómo todas esas expresiones, distintas en su materialidad, no obstante significan lo mismo.

- Diga qué se entiende por "lógica natural" y dé un ejemplo de raciocinio implícito empleado en el lenguaje corriente; luego ponga en forma silogística ese mismo raciocinio implícito, tratando de dar otros ejemplos que los del texto.
- Diga qué se entiende por "ciencias en estado perfecto" y explique si la Lógica natural basta para ellas o si es necesaria una Lógica artificial o científica. Exprese diversas posiciones acerca del grado de inutilidad, utilidad o necesidad de la Lógica artificial o científica en relación a las ciencias, en estado imperfecto o perfecto.
- Diga si puede existir Lógica artificial o científica sin Lógica natural; en el caso de que ello no sea posible, explique su porqué.
- Diga qué se entiende por "objeto", qué por "ente" y distinga entre objeto formal y objeto material. Dé ejemplos de su diferenciación, si es posible distintos de los expuestos en el texto y en las notas.
- Dé una primera caracterización del objeto formal de la Lógica.
- Distinga la consideración de las cosas en sí mismas, en sus propiedades reales, de la consideración refleja de las cosas en tanto que entendidas -en una proposición o enunciación, por ejemplo- y de las propiedades que surgen por el hecho de ser entendidas.
- Diga qué son las primeras intenciones objetivas, y qué son las segundas intenciones objetivas y proporcione ejemplos propios.
- Diga qué tipo de relaciones son las segundas intenciones objetivas o relaciones de razón lógicas, distinguiéndolas de otros tipos de relaciones, reales o de razón no-lógicas.
- En consecuencia, exprese técnicamente cuál es el objeto formal de Lógica.

- Explique cuál es el objeto material de la Lógica, o cuáles son ellos -si son más de uno-, y en caso de ser así, distinga ambos tipos de objeto material de la Lógica, y déles sus nombres.
- Distinga entre ente de razón y ente real en existencia de razón, dando de lo uno y de lo otro ejemplos, de ser posible distintos de los expuestos en el texto.
- Exprese cuál es el fundamento inmediato, y cuál el fundamento mediato de los entes de razón lógicos, y qué importancia tiene este último fundamento.
- Compare la dirección y ordenación lógicas, así como las relaciones de razón de que trata, con el caso de la construcción de una obra de arquitectura.
- Defina, entonces, en función de todo ello, qué es la Lógica.
- Exprese la naturaleza de la Lógica: si es o no ciencia; si es ciencia principal o instrumental, si es o no una metodología general e introductoria; si es una especie de introducción a la Filosofía o no, y, si lo es, si esa introducción tiene el mismo carácter de las comúnmente llamadas hoy "introducciones a la Filosofía".
- Manifieste si la Lógica es una ciencia especulativa o práctica, y si el arte liberal o mecánico, dando razón de sus respuestas.
- Con motivo de la ubicación de la Lógica en el cuadro de las ciencias filosóficas, desarrolle el cuadro de la división de la Filosofía expuesto en el texto de esta unidad.
- Exprese cómo se suele dividir la Lógica, y cómo la divide Tomás de Aquino. Manifieste en qué operación de la razón dicho autor distingue entre un análisis formal y otro material.
- Fundamente en ejemplos de silogismos correctos, pero falsos, y correctos y a la vez verdaderos y necesarios, variando, en lo posible, los expuestos en el texto, la mencionada división de la Lógica de una de las operaciones de nuestra razón, analítica formal y analítica material.

Texto auxiliar

Santo Tomás de Aquino, ***in Libros Posteriorum Analyticorum Expositio*** (Comentario a los ***Posteriores analíticos*** de Aristóteles), Turín, ed. Spiazzi, 1955).
Proemio de S. Tomás (nn. 1-4)

1. Como dice Aristóteles al comienzo de su ***Metafísica*** [L. 1, cap. 1, n. 3], el género humano vive por el arte y los razonamientos: en lo cual parece el filósofo alcanzar algo propio de los hombres, por lo que difiere de los demás animales. Efectivamente, los demás animales son llevados a sus actos por cierto instinto natural; en cambio, el hombre se dirige en sus acciones por el juicio de su razón. Y por eso es que, para que se realicen los actos humanos fácil y ordenadamente, diversas artes sirven [a tal propósito]. En efecto, el arte no parece ser otra cosa que cierta ordenación de la razón acerca de qué modo, por medios determinados, los actos humanos lleguen a su debido fin.

Mas la razón no sólo puede dirigir los actos de las partes inferiores [del hombre], sino que también es directiva de sus propios actos. Esto, en efecto, es propio de la parte intelectiva: el que reflexione sobre sí misma; por eso el intelecto se entiende a sí mismo y la razón puede razonar sobre su propio acto. Así como, por el hecho de que la razón raciocina sobre el acto de las manos, se ha inventado el arte edificatorio o fabril, mediante los cuales el hombre puede ejercer esos actos fácil y ordenadamente, por la misma razón es necesario cierto arte que sea directivo del acto mismo de la razón, por el cual, a saber, el hombre pueda proceder ordenada, fácilmente y sin error en el mismo acto de la razón.

2. Y tal arte es la *Lógica*, esto es, la ciencia racional. La cual no es racional solamente por el hecho de que proceda según la razón (lo que es común a todas las artes), sino también por esto: porque recae sobre el acto mismo de la razón como sobre su materia propia.

3. Y, por lo tanto, parece ser [la Lógica] el arte de las artes, dado que nos dirige en el acto de la razón, de la cual proceden todas las artes. Es necesario, entonces, dividir la Lógica en partes según la diversidad de los actos de la razón.

4. Mas los actos de la razón son *tres*: de los cuales los dos primeros son actos de la razón en cuanto que ésta es cierto intelecto.

Así, *una primera* acción del intelecto es la intelección de los [objetos] indivisibles o incomplejos, acción mediante la cual se concibe *qué es* una cosa [...]. Y a esta operación de la razón se refiere la doctrina que enseña Aristóteles en su libro ***De los predicamentos*** [o ***Categorías***]. La segunda operación del intelecto es la composición o división por el intelecto, en la cual ya se da lo verdadero y lo falso. Y a este acto de la razón sirve la doctrina que enseña Aristóteles en el libro ***Peri hermeneias [Sobre la interpretación]***. El *tercer* acto de la razón es aquel que es propiamente de la razón, a saber, el discurrir de una a otra cosa, de manera que a partir de lo que es conocido se llegue al conocimiento de lo desconocido. Y a este acto sirven los demás libros de la Lógica.

Nota: Por "arte", S. Tomás no se refiere en estos pasajes principal ni solamente a las bellas artes, sino que le da un sentido más general, equivalente a técnica; pero no sólo a las técnicas o artes mecánicos, sino también a las llamadas artes liberales, como la Lógica, la Matemática y otras. En cuanto "a los demás libros de la Lógica" a que se refiere en el último párrafo transcripto, son ante todo los siguientes (todos del ***Organon*** aristotélico): ***Analíticos primeros, Segundos o Posteriores analíticos, Tópicos*** y ***De las refutaciones sofísticas***. A veces, con un concepto amplio de la Lógica da cabida en ella también a la *Retórica* y a la *Poética* de Aristóteles, como lo manifiesta en el n. del ***Proemio*** que en parte hemos traducido para esta obra. Incluye a la *Poética* -vista desde cierto ángulo- en la Lógica, porque es tarea de la Lógica el hacer pasar la razón de algo conocido a algo hasta entonces desconocido, y la *Poética*, por medio de bellas u horribles representaciones, hace que nuestro espíritu adhiera a ciertas verdades o se aparte de lo que no es bueno.

Tomás de Aquino nació en el castillo de Roccasecca (en el reino de Nápoles) en 1224 o 1225, perteneciente a la familia de los condes de Aquino. Desde su infancia había demostrado vocación religiosa, razón por la cual su familia aspiraba a que, si entraba en la Orden Benedictina, llegara a ser abad del poderoso monasterio de Monte Cassino, que quedaba en las cercanías del castillo de los condes de Aquino, y, de esa manera, acrecentara el poder feudal de la familia. Pero el joven Tomás decepcionó esas esperanzas demasiado mundanas de su familia, al manifestar su propósito de ingresar en la nueva Orden de Predicadores, o de Santo Domingo, que lo era de simples frailes mendicantes, aunque se dedicaban mucho a la predicación y a la enseñanza. Ello irritó a su familia, hasta el punto de que sus hermanos lo secuestraron cuando viajaba por Italia con intención de reunirse a los Predicadores. Lo mantuvieron encerrado mucho tiempo en el castillo de Roccasecca, y echaron mano de todos los medios -desde la amenaza hasta el halago- para hacerlo desistir de su propósito. Pero todo fue inútil, hasta que un día el joven Tomás pudo evadirse y entró en la Orden de Predicadores en el convento de éstos en París. Tuvo allí la dicha de tener por maestro a San Alberto Magno, gran teólogo y filósofo que comentó y explicó en latín gran parte de las obras de Aristóteles, muchas de las cuales acababan de ser redescubiertas en Occidente gracias a los traductores de la escuela de Toledo [bajo el reinado de Alfonso el Sabio] y de Sicilia, quienes las tradujeron del árabe al latín, debido a que esas obras se habían conservado en el cercano Oriente y habían sido comentadas por árabes y judíos. San Alberto Magno, y después S. Tomás de Aquino, incorporaron el pensamiento de Aristóteles a la Teología y Filosofía cristianas, hasta entonces de inspiración platónico-agustiniana. Sin embargo, el auténtico tomismo no es mero aristotelismo, sino una síntesis superior del mismo con el neoplatonismo, a la luz de la Revelación cristiana. Siguió luego S. Tomás estudiando con Alberto Magno en Colonia (Alemania), y luego, ya sacerdote, enseñó él mismo en París, Roma, Nápoles y otros lugares. Es increíble la extensión y

multitud de sus obras, en un hombre que vivió sólo 49 o 50 años. Dícese que solía dictar a la vez a tres secretarios tres obras distintas y al mismo tiempo enseñaba. Era un religioso contemplativo, que se elevó hasta el conocimiento místico. Cerca ya del fin de su vida tuvo un éxtasis en que le fueron reveladas tales cosas que ya no pudo escribir más. El Papa Gregorio X lo llamó para que acudiera al concilio de Lyon (Francia); pero, en camino hacia ese lugar, la enfermedad y la muerte lo sorprendieron en el monasterio benedictino de Fossanova. Fue canonizado en 1319 por el Papa Juan XXII. Sus obras comprenden muchos ***Comentarios*** de obras de Aristóteles, de las Sagradas Escrituras, la famosa ***Suma teológica***, la ***Suma contra Gentiles***, las ***Cuestiones disputadas*** (sobre todo las ***Sobre la verdad, Sobre la potencia y Sobre el mal***); obras puramente filosóficas como ***Del ente y la esencia, De los principios de la naturaleza, De la mixtión de los elementos, Del régimen de los príncipes, De la naturaleza del verbo interior***, etcétera.

Se constituyó en seguida una *escuela tomista* que, con períodos de brillo y otros de decadencia, prosigue hasta nuestros días, sobre todo después de haber sido recomendada por el Papa León XIII en 1879 como modelo de enseñanza teológica y filosófico-cristiana.

Bibliografía

Para los alumnos:

J. Maritain, ***El orden de los conceptos***, Buenos Aires, ed. Club de Lectores, varias ediciones.

R. Verneaux, ***Introducción y Lógica***, Barcelona, ed. castell. Herder, 1968.

A. Millán Puelles, ***Fundamentos de Filosofía***, cap. sobre el Ente Lógico, Madrid, Rialp, varias ediciones.

J. M. de Alejandro, ***La Lógica y el hombre***, Madrid, B.A.C., 1970.

Para los profesores:

Las mismas obras, y:

Aristóteles, ***Organon***, muchas ediciones en distintos idiomas.

Juan de Santo Tomás, ***Cursus Philosophicus***, vol. I, ***Ars Lógica***, Turín, ed. Marietti, 1930 (hay una edición posterior). Esta obra se puede consultar en la biblioteca de la Fac. de Fil. y Letras de la U.C.A., Bmé. Mitre entre Riobamba y Callao, Buenos Aires.

R. W. Schmidt, ***The domain of Logic according to saint Thomas Aquinas***, La Haya, ed. M. Nijhoff, 1966.

R. M. Mc Inerny, ***The Logic of Analogy***, caps. 3 y 4, La Haya, ed. M. Nijhoff, 1961.

A. P. Gianelli, ***Meaningful Logic***, Milwaukee (U.S.A.), The Bruce Publishing Co., 1962.

H. W. B. Joseph, ***An Introduction to Logic***, Oxford, At the Clarendon Press, segunda edición revisada; reimpresa 1957.

III. Lógica de la primera operación

A. SIMPLE APREHENSIÓN

1. El signo.
a) En relación a la cosa significada.
b) En relación a la potencia del cognoscente.
2. Las dicciones o términos.
3. El concepto.
El concepto objetivo.
4. Los universales.
a) El problema de los universales.
b) Los predicables.
c) Las categorías o predicamentos.
5. Las primeras construcciones lógicas.
La oración.
6. Los modos del saber.
a) La división.
b) La definición.

A. SIMPLE APREHENSIÓN

Podemos definir de la siguiente manera la simple aprehensión: *el acto por el que el intelecto conoce alguna esencia o quididad (1), sin afirmar ni negar nada; acto que produce el concepto.* Mediante la simple aprehensión conocemos *intelectualmente* la cosa.

1. El signo

Como somos animales racionales y no espíritus puros, nos vemos obligados a expresar sensiblemente nuestros conceptos y estados de espíritu, tanto para darlos a conocer a otros, como en el habla silenciosa con nosotros mismos. Por otra parte, nuestros conceptos mismos son signos -de un tipo muy especial-; de todo ello resulta la necesidad de estudiar el signo en Lógica, dado que el tal es un instrumento universal en dicha disciplina, debido a que las expresiones -dicciones, términos orales o escritos, oraciones, etc.-, necesarias para enseñar y aprender Lógica, son signos de nuestras obras y actos mentales; porque -como ya dijimos- nuestros propios conceptos son -por lo menos en alguna de sus dimensiones- signos, aunque muy peculiares. Ahora bien, según Juan de Santo Tomás (2), el signo puede definirse como *aquello que representa algo distinto de sí mismo a una potencia del cognoscente.*

(1) *Esencia* es aquello *que una cosa es; quididad* (del latín: *quidditas*, derivado de *quid*, qué) es la esencia en tanto que entendida, en su qué, por el intelecto humano. No debe creerse que siempre, por la mera simple aprehensión, nuestro intelecto conozca la esencia en todas sus determinaciones; por el contrario, ello exige un gran trabajo a menudo, y en muchos campos resulta imposible. Pero queda en pie lo siguiente: nuestro intelecto conoce la cosa como un *qué*, un *algo* con tales o cuales características, y eso ya es captar la esencia, aunque muy imperfectamente.

(2) Teólogo y filósofo tomista, nacido en Portugal y profesor en Alcalá de Henares (España); vivió entre 1589 y 1644; escribió un notable *Cursus Theologicus* y un *Cursus Philosophicus* en tres grandes volúmenes, de los cuales el primero está

Dicho esto, demos algunos ejemplos de signos para facilitar la comprensión del tema:

El pulso acelerado es signo de enfermedad o emoción; el humo es signo del fuego; la luz verde es signo de paso libre; las palabras son signos de los conceptos, y, por su intermedio, de las cosas. El concepto, por tanto, es signo de las cosas. Indudablemente, en los ejemplos puestos hay signos de muy diversa índole, lo cual será visto seguidamente, cuando hablemos de su división.

El signo tiene una *doble relación*, que sirve para clasificarlo: *la relación a la cosa significada* y *la relación a la potencia cognoscitiva* del que lo usa o capta como tal. De allí la prometida *división del signo:*

a) En relación a la *cosa significada*, los signos se dividen en *naturales, arbitrarios o convencionales* y *consuetudinarios*.

Signo natural es el que significa por la misma naturaleza de las cosas, sin intervención humana (salvo para interpretarlo): el *humo* es signo natural del fuego; el *pulso* es signo natural de la salud o de su perturbación, o de un estado emotivo; el *concepto* es -de una manera muy peculiar- signo natural de la cosa que es pensada.

Signo arbitrario o convencional es aquel que depende del arbitrio humano para significar; sobre todo si el que lo instituye tiene alguna autoridad pública. Así, la *luz verde* es signo convencional del paso libre; la *palabra* es signo convencional del concepto, y, a su través, de la cosa; también son signos convencionales las *letras*, los *signos matemáticos*, el *alfabeto Braille* para ciegos, los *signos telegráficos*, etcétera.

Debemos subrayar que en los *signos naturales* la relación entre el signo y la cosa significada es una *relación real*: es por su propia naturaleza real que el humo es signo del fuego.

En cambio, en los *signos convencionales o arbitrarios* la relación entre el signo y la cosa significada *es sólo de razón* -una relación creada por la razón práctica humana-: que tres timbrazos signifiquen que debe venir el empleado X al escritorio del director, no tiene fundamento en causalidad ni semejanza reales de ninguna clase; por eso mismo *el signo es arbitrario*; nada impediría que esos mismos tres timbrazos significaran que debe venir el empleado Z, o que ha terminado el tiempo de trabajo, etc. Asimismo, esos tres timbrazos podrían *no ser signo*

---

dedicado a una extensa Ars Logica; de él tomamos la definición y división del signo (*C. Phil.*, vol. 1, *Ars Logica*, Disputatio de signo, Turín, ed. Reiser, Marietti, 1930).

alguno, sino, por ejemplo, el resultado accidental de un desperfecto en el sistema eléctrico del timbre.

En cuanto al *signo consuetudinario*, es el que significa por costumbre. Así, la *palabra*, sin dejar de ser un signo arbitrario -pues varía con los idiomas, y hay palabras sinónimas y otras equívocas, etc.- es también signo consuetudinario, pues significa tal o cual cosa por un largo uso en tal sentido; en Inglaterra, un *león rojo*, en la puerta de un local significa que allí se despachan bebidas alcohólicas, etcétera.

b) En relación a la *potencia del cognoscente* los signos se dividen en *instrumentales* y *formales*, y esta distinción es de máxima importancia gnoseológica y lógica.

El *signo instrumental* es una *cosa exterior* -el humo, la estatua, el pulso, el rubor, la luz verde, las palabras-, que, conocida primero como *objeto*, hace conocer después la *cosa significada*. Así, conocemos primero el *humo*, y de allí pasamos a conocer que hay *fuego*, "casi discurriendo", dice Santo Tomás. Se trata de un signo "ex quo" ("a partir del cual" se conoce el objeto por él significado). Tanto los *signos convencionales* (todos), como los *signos naturales exteriores* son signos instrumentales.

El *signo formal*, en cambio, es *interior*: no es conocido como un objeto desde el cual pasemos a conocer el objeto significado; sino que en *el signo mismo* se hace presente, inmediatamente, el *objeto significado*. Así ocurre con las imágenes de la imaginación y con los conceptos del entendimiento. En la imagen interior de la estación Retiro, p. ej., capto directamente la forma exterior, el color, etc., de dicha estación (claro que debe haberle precedido un conocimiento directo -en otra ocasión- de dicha estación mediante los sentidos externos, o mediante una imagen exterior de la misma: fotografía o pintura). En el concepto de hombre, o en el de triángulo, por ejemplo, capto -entiendo- la esencia del hombre o la del triángulo. La diferencia entre las imágenes de la imaginación y los conceptos del entendimiento -ya hemos dicho algo de esto- está en que las imágenes son representaciones de cosas individuales, concretas y sensibles, mientras que los conceptos son representaciones universales, abstractas e inteligibles (no sensibles); las primeras no me dan la esencia de algo, sino su figura exterior; los segundos sí me dan -con mayor o menor perfección, según los casos- la esencia del objeto respectivo. Este tipo de signo es llamado "in quo" "en el cual" capto el objeto; porque *no* debo conocer *primero* el concepto

y *después* la esencia, *ni primero* la imagen y *luego* la cosa en ella representada, sino que *por un solo y mismo acto* capto *a la vez el signo y lo significado* (3).

2. Las dicciones o términos

Es mejor hablar -en la Lógica de la primera operación- de *dicción (dictio)* que de *término (terminus)*, porque término es aquello donde *termina* el análisis de una estructura lógica más compleja: *enunciación o argumentación*. Ahora estudiaremos sólo la *dicción* en general, dejando para sus respectivas oportunidades el *término enunciativo* y el *término silogístico*.

Por "dicción" puede entenderse: a) el mismo *concepto*, dicción *mental* (no confundir con el imaginar la palabra sensible: la *dicción mental, verbo mental o concepto* es algo inmaterial, inteligible pero no sensible); b) la *voz significativa*, por la cual expresamos exteriormente el concepto: *dicción oral*, y c) la *dicción escrita*. Lo mismo ocurre si se usa la palabra "término": *término mental, término oral y término escrito*.

La *dicción escrita* significa la *oral*, y mediante la *oral*, la mental: la *mental*, a su vez, es signo formal de la *cosa*.

Por "dicción" *simplemente dicha* se entiende la dicción *oral*. Pasaremos ahora a definirla:

"VOZ SIGNIFICATIVA ARBITRARIA"

a) *Voz*, según Aristóteles (***De Anima***, II, 8) es "un sonido, emitido por *boca animal* y acompañado de cierta *imaginación*".

b) *Significativa*, porque significa el concepto y, a su través, la cosa. La dicción significa *más inmediatamente el concepto mental*, y a la cosa *mediante el concepto*. En efecto, por las dicciones o palabras tratamos de significar qué pensamos *nosotros de las cosas*, esto es, nuestros *conceptos mentales de las cosas*. Si significáramos directamente las cosas -como en ciertas concepciones contemporáneas del signo- no podría haber error; si el error es posible, ello ocurre porque significamos las cosas *mediante* lo que *nosotros pensamos de ellas* (Gredt).

(3) Por eso decía Thomas de Vio, Caietanus (Cayetano) (1469-1534): "el movimiento (mental) hacia la imagen y el mismo movimiento". Por "imagen" debe entenderse allí no sólo la imagen sensible de la imaginación, sino también, por analogía, el concepto.

c) *Arbitraria*. La dicción oral *no es signo natural*, salvo en voces como "¡ay!", "¿eh?" (interjecciones), que suelen ser signos naturales. Pero, salvo en esos casos, la dicción oral no es signo natural porque: a) existe *variedad de lenguas*, en que distintas dicciones significan idénticos conceptos y cosas (así, "hombre", "homo", "uomo", "man", "mann", "anthropos", etc., significan lo *mismo*, pese a ser distintas como voces); en cambio, los signos naturales son siempre los mismos en todos los pueblos; b) la dicción es generalmente *universal* -significa clases o tipos de entes: hombre, animal, triángulo, número, etc.-; y, aunque el concepto universal es signo natural y formal, no hay signos *naturales orales o escritos* para *expresar* tal o cual *concepto universal*, sino sólo *signos artificiales*.

La dicción *oral o escrita* es un *instrumento lógico*: no puede el maestro ordenar los conceptos de los alumnos sino mediante aquellas dicciones.

DIVISIÓN DE LAS DICCIONES

La dicción *absolutamente tomada* (esto es, no como *término* de una enunciación ni de una argumentación), *se divide como los conceptos*, con la excepción de que, además de *dicciones unívocas* (que expresan conceptos unívocos), y de *dicciones análogas* (que expresan conceptos análogos), existen también *dicciones equívocas* (no hay conceptos equívocos (4); es decir, aquellas en que *una misma voz* significa conceptos y cosas *que no tienen nada que ver unas con otras*. Así, "grillo" significa por un lado cierto animal, y por otro un instrumento para seguridad o tortura de los presos.

3. El concepto

Puede definirse así: "*es aquello expresado en y por la mente, en el cual conocemos intelectualmente la cosa*".

Es común en la escolástica la distinción entre el *concepto formal* (o subjetivo o mental) y el *concepto objetivo* (u objeto de concepto).

(4) No hay ni puede haber *conceptos* equívocos, porque los conceptos son *signos naturales* (aunque formales, inmateriales) de las esencias; sólo pueden ser equívocos los *términos* orales o escritos, porque son meros signos arbitrarios.

El concepto formal es aquello *en el* que entendemos algo; el *concepto objetivo u objeto de concepto* es *lo que* inmediatamente entendemos en el concepto formal.

Por ejemplo: sea el *concepto de triángulo*. Por un lado es algo producido en y por nuestro intelecto: un producto psíquico: ése es el *concepto formal* o subjetivo o mental; por otro lado es la presencia en nuestra mente de algo totalmente distinto de la naturaleza de esa mente y de sus actos: es la presencia de una *esencia geométrica objetiva*, que pertenece no al reino de lo psíquico, sino al reino de lo matemático: esto último es el *concepto objetivo u objeto de concepto*. Podríamos llamarlos también *concepto concipiente* -el formal o subjetivo- y *concepto concebido -el objetivo u objeto de concepto-*. Si recordamos la teoría del signo veremos que el *concepto formal* es el *signo formal* en el cual se capta *la cosa concebida* (en el ejemplo puesto, la esencia de triángulo). Asimismo, si yo pienso en una planta, el concepto subjetivo producido en y por mi mente es algo muy distinto de la esencia de la planta, concebida en aquél. El *concepto formal o subjetivo* es concepto en sentido propio; el *concepto objetivo u objeto de concepto* es concepto sólo analógicamente; es, más bien, *lo conocido en el concepto formal.*

A la Lógica le interesan más los *conceptos objetivos* (o la dimensión objetiva del concepto), pues en ellos se apoyan las *relaciones de razón* que constituyen su *objeto formal*; en cuanto a los *conceptos formales o subjetivos* los considera como *productos psicológicos* del acto u operación respectivos (simple aprehensión, juicio, raciocinio), y, por tanto -como vimos ya-, integran el *objeto material dirigible* por el arte lógico. En cuanto a los *conceptos objetivos* aisladamente considerados, sin las relaciones de razón en ellos apoyadas, integran -según vimos también- el *objeto material ordenable* de la Lógica.

Para no caer en el grave error de confundir los conceptos con las imágenes de la imaginación (error empirista), tomemos por ejemplo el *concepto de hombre*. Bajo la extensión de este concepto se ubican todos los hombres: presentes, pasados, futuros, o simplemente posibles: altos y bajos, rubios y morenos, gordos y flacos. Pero no puede haber ninguna imagen ni sensación de un hombre que no sea un hombre individual, alto o bajo, rubio o moreno, gordo o flaco, pero nunca todo ello a la vez, ni tampoco sin ninguna de esas características.

El concepto objetivo. Su comprensión y extensión

Todo *concepto objetivo* tiene una *comprensión* (*"intension"*, en algunas obras inglesas), que es su contenido inteligible, sus notas necesarias. Así, la *comprensión* del concepto objetivo *hombre* está dada precisamente por las notas: sustancia, corpórea, animada (viviente), animal y racional, o, simplemente, animal racional; la del concepto objetivo *triángulo*: figura plana cerrada, con tres lados y tres ángulos; la del concepto objetivo *silla*: instrumento de arte o técnica que sirve para sentarse, y así sucesivamente.

La *extensión* del concepto objetivo es la *mayor o menor amplitud de tal concepto con respecto a otros conceptos objetivos menos generales y sobre todo respecto de los singulares*, que están "bajo" aquél. Así, la extensión del concepto objetivo *animal* está dada por todas las especies animales y por todos los individuos de esas especies; la extensión del concepto objetivo *hombre* lo está por todos los hombres individuales, presentes, pasados, futuros o simplemente posibles. Mientras que la *comprensión* es el verdadero contenido o *constitutivo esencial* de un concepto objetivo, su extensión es una *propiedad del mismo*, que se funda en su *comprensión* y en su *estado* de mayor o menor *abstracción* o universalidad. Es un error considerar en el concepto sólo su extensión, sin fundarla en la comprensión; este error, cometido por muchos lógicos empiristas afectó también a algunos intentos iniciales de la Lógica matemática. Con ello, se cae en el peligro de confundir el concepto universal con una mera colección; el concepto universal es predicable de cada uno de los miembros de su extensión; la colección no lo es.

Ley de las relaciones entre comprensión y extensión

Son inversamente proporcionales: a mayor extensión, menor comprensión, y viceversa. Así, el concepto de *animal* tiene más extensión que el de *hombre*, pero menor comprensión (le falta la nota *racional*); el de *hombre*, en cambio, tiene mayor comprensión, pero menor extensión (no abarca las otras especies animales); se *exceptúan* de esta ley los llamados *conceptos trascendentales*: ente, cosa, algo, uno, etc., tienen máxima extensión (se aplican a todo), y máxima comprensión (aunque confusa), porque todo es ente, algo, etc. Toda diferencia del ente, es ente, es algo. Si no, sería mera nada: no sería.

División de los conceptos objetivos

a) Según su *extensión*, los conceptos se dividen en singulares (Napoleón, este árbol) y *universales*. Los *universales* pueden ser *no-restrictos*, (como todo hombre) o *restrictos* (particulares) como algún hombre. También pueden ser *colectivos*, como familia, ejército, colmena. La diferencia entre los *universales* y los *colectivos* está en que los primeros pueden predicarse de cada uno de los individuos comprendidos en su extensión: así, *hombre* es predicable de Juan, de Pedro, de Diego, etc.; en cambio los *colectivos* no son predicables de los individuos que forman la respectiva colección: *familia* no es predicable ni del padre, ni de la madre, ni de cada uno de los hijos, separadamente tomados; *ejército* no es predicable de cada soldado que lo forma; *colmena* no es predicable de cada abeja. Desde otro punto de vista, los *colectivos* son también *universales*, porque, por ej., *familia* es predicable de cada familia; *ejército* lo es de cada ejército; *colmena*, de cada colmena.

b) Según su *comprensión*, los conceptos pueden ser *simples*, como árbol, o *complejos*, como árbol verde.

Los *simples*, a su vez, pueden ser *concretos*, como *hombre*, o *abstractos*, como *humanidad* (en el sentido de la esencia del hombre, no como totalidad de los hombres).

Los *concretos* pueden ser *absolutos* si significan sustancias, como hombre o caballo, o *connotativos* si significan accidentes, como *blanco, doctor*.

Los *abstractos* son siempre *absolutos*, porque significan "a modo de sustancia", aunque no siempre la esencia significada sea sustancial: *humanidad, blancura*.

c) Según su *perfección representativa*, los conceptos pueden ser *claros* (si representan una sola esencia, como hombre), u *oscuros* (si representan varias, como animal); los claros pueden ser *confusos* (si representan la esencia sin llegar a la diferencia específica, como animal político), o *distintas*, si llegan a ella, como animal racional.

d) Una subdivisión de los ya vistos como *universales* es: *unívocos*, cuando el concepto es perfectamente uno y predicable de muchos, como hombre; *análogos* cuando se trata de un concepto imperfectamente uno, o de varios conceptos relacionados entre sí, como *sano* (hombre sano, remedio sano, clima sano) o *ente* (la sustancia es ente, el accidente es ente, pero no en el mismo sentido) (5).

4. Los universales

Entramos ahora en una parte típicamente *material* de la Lógica de la primera operación. Y comenzamos con la célebre cuestión o problema de los *universales*.

Ya hemos dicho antes que la *universalidad*, es una propiedad que acompaña a todo concepto abstracto: así, el concepto de *hombre* puede afirmarse de cada hombre concreto y singular; el concepto de *triángulo*, de cada triángulo singular, etcétera.

a) *El problema entonces es el siguiente*: ¿Cómo es que si todas las realidades existentes son *singulares* (Juan, Pedro, este hombre, este triángulo), pueden predicarse de ellas conceptos *universales*, como cuando decimos "Juan es hombre" o "esto es un triángulo"?

Entrando al problema, diremos primero que existen *varios tipos de universales*:

El *universal "in significando"* (en la significación): son las palabras o términos universales; el *universal "in repraesentando"* (en la representación), que es el concepto formal o subjetivo que representa una pluralidad de entes; el *universal "in praedicando" o "in essendo"*, que es el concepto objetivo que puede predicarse de muchos, y si puede predicarse -con verdad- de muchos debe ser porque su contenido o "materia" puede existir en muchos (por eso se lo llama indistintamente "universal en la predicación" o "en el ser"); algunos agregan el *universal "in causando"* (en la causación), que es algo uno que puede causar muchos efectos específicamente diversos, como el Sol en los procesos naturales, y Dios con respecto a todos los entes contingentes, es decir,

(5) Existen varias clases de analogía: cuando varios conceptos dicen relación a un concepto principal que lleva el mismo nombre, se trata de una *analogía de atribución, relación o proporción*: así, "sano" se dice ante todo del cuerpo viviente en buen estado; pero, por analogía, se dice también "sano" de cierta comida, de cierto clima, de cierto color de la cara, de cierto ritmo del pulso, etc.; pero todo ello en relación a la salud del cuerpo; cuando, en cambio, se trata de un concepto sólo proporcionalmente uno, se tiene la *analogía de proporcionalidad*. Tomada de la Matemática (4:2 :: 16:8), se extendió luego a otros campos: las espinas son a los Peces lo que los huesos son a los Vertebrados; las branquias son a los Peces lo que los pulmones son a ciertos animales terrestres o a las Aves; el uno es al número como el punto es a la línea, como las premisas son a la conclusión y como las causas son a sus efectos (por ello todos pueden ser llamados, analógicamente, "principios"); y, en Metafísica, la sustancia es a su ser como los accidentes son al suyo y como Dios es al suyo (por eso todos son, analógicamente, *entes*).

creados; y el *universal "in obligando"*, que es algo uno que obliga a muchos, como la ley moral o jurídica. Pero estas dos últimas acepciones de "universal" no tienen directamente que ver en el problema de los universales.

En verdad, el problema se centra en el universal "in praedicando" o "in essendo": ¿cómo algo *uno* puede predicarse de *muchos* e incluso *existir* en muchos?; pero también tienen conexión con el problema el universal "in significando" -porque, como veremos, algunos reducen la universalidad a los meros nombres o términos, a las palabras- y el universal "in repraesentando", porque para otros el universal es una mera representación mental de muchos, pero a la que nada universal -ni en acto ni en potencia- corresponde en la realidad.

El *problema general de los universales* ya lo expusimos algo más arriba; pero el mismo se puede subdividir en *tres subproblemas*:

- *Si existen los universales.*
- *Si los universales subsisten separadamente.*
- *Si existen en los singulares, y en ese caso cómo.*

Sobre la base de estos problemas cuatro escuelas han aportado soluciones clásicas, a saber: el *nominalismo*; el *conceptualismo*; el *realismo "actual" o exagerado*, y el *realismo potencial o moderado.*

Realismo potencial o moderado

Expondremos primero la solución que nos parece mejor: el *realismo potencial o moderado*: el universal es, como tal, concepto, pero también realidad, ya que en cualquier individuo existe este universal, si bien en potencia de universalidad. Así, por ejemplo, en Juan está, realizada, la esencia o naturaleza hombre, pero se halla individuada, singularizada, y no hay distinción real entre la esencia de un individuo y la individualidad de este mismo individuo; sólo hay una distinción de razón -distinción operada por nuestra razón al abstraer la esencia- con fundamento en la cosa misma, porque hay fundamento en "Juan" para distinguir entre aquello por lo cual es *ese* hombre singular, irrepetible, y aquello por lo cual es *hombre*.

Retomando el ejemplo, destaquemos nuevamente que en Juan está realmente la esencia hombre -por eso Juan es hombre-; mas esta esencia está individuada, contraída, materializada en Juan; identificada de algún modo con él. Pero es abstraíble de él, y entonces el universal -que, como vimos- existe en los individuos sólo en potencia de universalidad, pasa a existir como universal *en acto*, en el intelecto.

Así que, en el *realismo moderado*, hay que distinguir entre:

- *El universal "material" o "materia" del universal*: la esencia.
- *El universal potencial*, o sea la esencia tal como existe en los singulares.
- *El universal actual*, o en acto: la esencia tal como existe en el intelecto.

El acto intelectual por el cual se hace pasar el *universal potencial* al estado de *universal actual* es, no el juicio -que lo supone ya formado- sino el *acto de simple abstracción*, por el cual, por ejemplo, de Pedro, o de Pedro, Antonio y Juan, se abs-trae (se ex-trae inmaterialmente), la esencia, separándola idealmente de sus condiciones de individuación. Tal abstracción nos da directamente el *universal metafísico o directo*. Luego, comparando el universal metafísico con sus inferiores, de los que podría predicarse, la mente forma el *universal formal o lógico*, que, en cuanto tal (no necesariamente en su "materia" o contenido) es un ente de razón (relación de razón). Dicho esto, expongamos sintéticamente la respuesta que las *restantes corrientes aludidas* dan al problema de los universales.

Nominalismo: Sostiene esta escuela que los universales son meros nombres o términos, pero que nada universal hay en la mente, ni mucho menos en la realidad.

Sus principales representantes en la historia de la Filosofía han sido: en la antigüedad los sofistas, los escépticos y los epicúreos; en la Edad Media, Roscelino y sus partidarios; en la Edad Moderna, Berkeley, Hume y Condillac; en la Edad Contemporánea, Stuart Mill, Taine, Bergson y el llamado empirismo lógico o neopositivismo. Hay que hacer notar que hacia fines de la Edad Media surgió una poderosa escuela -en cierta manera predecesora de la Filosofía moderna- con Guillermo de Occam u Ockham, y sus numerosos seguidores, a quienes se les dio el nombre de "nominales" o "terministas", pero que, más que estrictos nominalistas, eran conceptualistas.

Conceptualismo: Sostienen los conceptualistas que el universal no se reduce a ser un mero nombre, sino que es también un concepto mental, pero al cual nada universal real corresponde en la realidad.

Entre sus representantes debemos mencionar a los estoicos en la antigüedad; en la Edad Media al mencionado Guillermo de Occam y

sus seguidores; en las edades Moderna y Contemporánea a Locke, Descartes y Kant.

Realismo actual o exagerado: Esta posición es la que afirma que el universal no es un mero nombre, ni tampoco sólo un concepto, sino una *realidad*; pero una realidad *con universalidad en acto*, que existe, ya en un mundo superior y trascendente al mundo sensible, ya en este mundo, pero *conservando su universalidad.*

En el realismo exagerado *trascendente* encontramos a su creador, Platón. Para éste, el mundo sensible es perpetuo devenir, cambio; por ello, sobre él no es posible una ciencias sino sólo una opinión (*doxa*); pero la ciencia (*episteme*) existe, y tiene que tener un objeto que sea inmutable, universal y necesario, como la ciencia (platónica) misma; por lo tantos "fuera" de este mundo sensible hay otro mundo, no sensible sino inteligible, que es el mundo de las *Ideas* (con mayúscula). Estas Ideas son, según Platón, universales: el Hombre en sí, el Círculo en sí, el Animal en sí, etc., y, como Idea suprema, el Bien en sí. Las cosas de este mundo *participan* sólo de un reflejo de ese mundo de Ideas -que para Platón son las verdaderas realidades-; existen aquí hombres más o menos perfectos; pero no *el Hombre* en sí: sólo lo imitan imperfectamente; existen en este mundo sensible cosas más o menos circulares, pero no el *Círculo en sí*, del cual participan y al cual imitan imperfectamente; existen bienes, pero no el *Bien en sí*, etc.

Pero existen también realismos exagerados *inmanentes*. Sus sostenedores afirman que los universales son esencias dadas en las cosas mismas de este mundo sensible, pero que están en ellas con su universalidad *en acto*, por lo cual se diferencian realmente de algún modo, de lo individual de esa cosa. Para Aristóteles y Santo Tomás -como vimos- están con su universalidad *en potencia*.

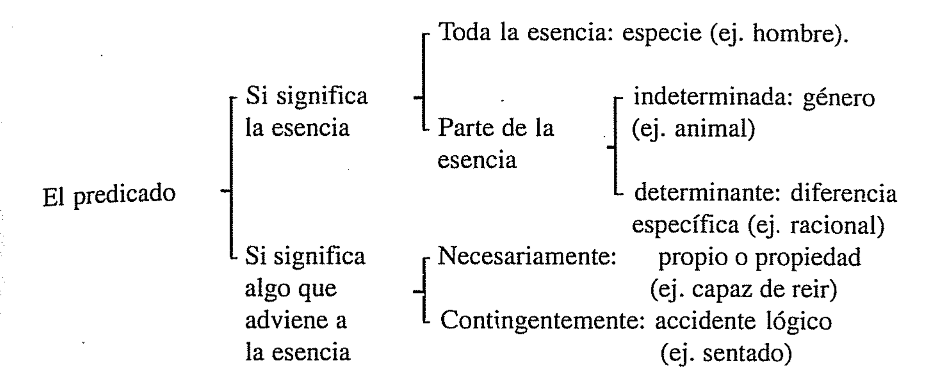
Pertenecen a esa escuela realista exagerada inmanente Guillermo de Champeaux (s. XII) y Duns Escoto (siglos XIII y XIV) (6).

(6) Hagamos una breve crítica a estas erróneas teorías del universal: el *nominalismo* reduce los conceptos a los nombres o términos; hace imposible el conocimiento de las esencias y del ser; lleva al empirismo más craso o al escepticismo; todo debate lógico o metafísico sería mera cuestión de palabras. El *conceptualismo* reduce el conocimiento intelectual a los conceptos; niega, pues, que conozcamos intelectualmente las cosas mismas; lleva al racionalismo de tipo cartesiano o al idealismo (ver esto en la unidad VIII Gnoseología). El *realismo exagerado de tipo platónico*, al sustancializar las Ideas fuera de las cosas mismas, hace imposible un conocimiento científico o filosófico del mundo sensible; confunde

b) *División del universal formal o lógico: los predicables.*

El *universal formal o lógico* se divide en *cinco predicables*, o sea, cinco modos de universalidad y de predicación.

Un predicado, o significa la *esencia* de algo (predicado esencial) o algo que le *adviene* a la esencia (predicado accidental).



Los predicables, pues, son cinco: *género, especie, diferencia específica, propio y accidente lógico.*

Veamos ahora la *definición* de cada uno de los *predicables*:

Género: es "lo que se predica de muchos de especie diferente y como la parte indeterminada de la esencia". Por ejemplo, *animal* es género respecto de *hombre* y de cada especie de *animal irracional.* Puedo, efectivamente, afirmar: "el hombre es animal" o "Juan Pérez es animal" o "el gato es animal".

los conceptos abstractos con realidades supra-mundanas; destruye las sustancias sensibles y las causas en este mundo material; separa exageradamente el alma del cuerpo, etc. El *realismo exagerado de tipo ontologista*, además de compartir los defectos del platónico le agrega la grave tesis de que veríamos intelectualmente los universales en Dios, lo que lleva -involuntariamente- a la tesis panteísta: nuestro intelecto, si es capaz de ver a Dios ya en esta vida y sin ayuda de la gracia es, en el fondo, divino, etc. Los *realismos exagerados de tipo inmanente* quitan su importancia a los individuos, o establecen una separación real, en cada individuo, de la esencia universal y de la individualidad de ese individuo, destruyendo la unidad de éste; confunden lo lógico (géneros, especies) con lo real. Contemporáneamente ha existido y existe otra posición, propia de los filósofos Husserl y Hartmann, según la cual el universal sería un *ente ideal*, sin hacer la siguiente distinción: el universal es *real* en su contenido, pues las esencias existen en los individuos; sólo puede ser llamado *"ideal"* en cuanto a su existencia abstracta en nuestra mente, pero no en su existencia en las cosas, donde existe en potencia de universalidad.

Especie: es "lo que se predica de muchos numéricamente diferentes y como constituyendo toda la esencia": ej. *hombre*; *triángulo isósceles*. Puedo afirmar "Juan es hombre", "esto es un triángulo isósceles".

Diferencia específica: es "lo que se predica de muchos como cualificación esencial de la esencia": p. ej.: *racional*, respecto del hombre o de cualquier hombre individual.

El propio o propiedad: es "lo que conviene a todos los individuos de una especie solamente a ellos y siempre", o también: "es lo que se predica de muchos, como cualificación *accidental*, pero necesaria". Por ejemplo: "Juan es mortal" o "Todo hombre es mortal". Pero dado que "mortal" es una propiedad necesaria de todo hombre, pero *no sólo de él* (todos los vivientes corpóreos son mortales), más estrictamente sería un propio, según la primera definición que de él dimos, el predicado de la siguiente enunciación: "Juan es capaz de reír" o "Todo hombre es capaz de reír".

El accidente lógico: Hay que distinguir entre *accidente metafísico o predicamental y accidente lógico o predicable*. El accidente metafísico es aquel ser que *sólo puede existir en otro* (en la sustancia). En este sentido, los propios o propiedades son también accidentes (así, la cantidad es un accidente necesario de todo ente corpóreo). Por su parte, el *accidente lógico o predicable*, aunque generalmente es también un accidente metafísico (pero contingente, como cuando decimos "Juan está sentado"), ocurre que a veces designa algo que le adviene a la esencia contingentemente, pero *no como accidente metafísico*. En este sentido, la *existencia* es accidente lógico en todo ente contingente (el cual puede o no existir), pero no es un accidente metafísico: no le pertenece existir *en* la sustancia; al contrario, *sin la existencia*, la *sustancia no tendría efectiva realidad*.

Aclarado ello, pasemos a definir el *accidente lógico*. Se han dado dos definiciones del mismo: una, "lo que está presente o ausente sin corrupción del sujeto" (así, Juan puede estar o no sentado, sin dejar por eso de ser Juan, y hombre); otra, "lo que se predica de muchos como algo que, esté presente o ausente, no se corrompe el sujeto". Cabe señalar que -puesto que estamos en Lógica y no en Biología- por "corrupción del sujeto" no se entiende aquí sólo ni principalmente la corrupción física, sino la corrupción lógica: la presencia o ausencia de un predicado que sea accidente lógico no destruye la esencia o definición del sujeto.

Si quitamos a Juan o a hombre la nota de "estar sentado", no hay corrupción lógica: Juan o el hombre no pierden su esencia por el recibir o no recibir el predicado "sentado".

El árbol de Porfirio: Llamado así por el filósofo neoplatónico Porfirio, es una coordinación de *géneros, diferencias, especies e individuos, bajo una categoría o género supremo*; el árbol principal es el relativo a la categoría de *sustancia*.

También podrían construirse árboles de Porfirio en cada una de las categorías (cantidad, cualidad, relación, acción, etcétera).

c) *División del universal directo o metafísico: las categorías o predicamentos.*

Así como el universal lógico se divide en cinco predicables, el *universal directo o metafísico* se divide en *diez categorías* o predicamentos. Los predicables atienden ante todo a la relación de predicabilidad entre un concepto universal y sus inferiores; en cambio, los predicamentos o categorías atienden a las "materias" o contenidos de los universales, y los dividen en diez géneros supremos, ordenando bajo cada uno de ellos los géneros subalternos y las especies.

Lógicamente, los predicamentos son entonces, *diez géneros supremos* en que se divide algo analógicamente común a esos diez predicamentos: el *ente predicamental. Ontológica o metafísicamente* son diez tipos de entes, en que se divide el ente en general (finito).

A la Lógica, aunque atiende a los contenidos, le interesa sobre todo la subdivisión de cada categoría en géneros subalternos y especies, y establece entre ellos relaciones de razón.

Ahora bien, para que *algo pueda situarse entre los predicamentos*, ese algo debe reunir las siguientes condiciones: a) debe tratarse de un ente real (los entes de razón tienen su división propia, y están fuera de los entes reales); b) Debe ser un ente uno de por sí (se excluyen las combinaciones accidentales, como hombre blanco, o blancura extensa, en que cada término pertenece a distinto predicamento); c) Por lo mismo, debe ser un concepto incomplejo; d) Debe ser algo unívoco: como vimos, cada predicamento se afirma de sus inferiores (géneros, especies e individuos a él subordinados) de manera unívoca, esto es, en el mismo sentido: así, p. ej., tan sustancia es el cuerpo como el animal, o el hombre, o Juan; e) Debe tratarse de un ente finito (Dios, Ser infinito, está fuera de todo predicamento).

Esos diez predicamentos o categorías son: *sustancia* (hombre, caballo); *cantidad* (de 40 kg; de 10 metros); *cualidad* (blanco, virtuoso);

relación (mayor que, menor que, padre de, hijo de, semejante a); *acción y pasión* (cortar, ser cortado); *ubicación* (en la plaza de Mayo); *posición* (sentado, parado); *cuándo* (ayer, hoy); *hábito* (vestido, calzado, armado). El estudio de las categorías sirve para: a) construir buenas definiciones; b) hallar términos medios en la demostración silogística (7).

Las *categorías kantianas*, es decir, según el filósofo alemán Immanuel Kant (s. XVIII-XIX), son del todo distintas de las aristotélicas. Aristóteles era *realista*; por eso sus categorías son tipos reales de entes, o géneros de entes reales; Kant fue *idealista* y según él, por eso, sus categorías no son abstraídas de la experiencia, ni tienen nada de real; son *funciones o conceptos puros* del entendimiento; son como "moldes" vacíos, los cuales deben ser "llenados" por fenómenos sensibles, para conformar los objetos de nuestro conocimiento. Porque para Aristóteles conocer era *aprehender, captar*, algo real o posible; para Kant, conocer es *construir el objeto*. Según él, no conocemos las *cosas como son en sí*, sino tan sólo los *fenómenos* (lo que aparece), los cuales, sobre una base de experiencia sensible, son organizados por nosotros, que construimos los objetos (meramente fenoménicos).

(7) Daremos breves definiciones de cada una de las categorías: la *sustancia* es aquel ente al que le corresponde existir en sí y no en otro (a los accidentes en general -las otras nueve categorías- les corresponde existir en las sustancias); *cantidad* es el accidente que da a las sustancias (materiales) el tener partes fuera de otra partes; les da el orden de las partes en el todo material (nótese que la cantidad como predicamento o categoría es la cantidad física, no la abstracta o matemática); la *cualidad* es el accidente modificativo y determinativo de la sustancia en sí misma; la *relación* (real-predicamental) es el accidente cuyo total ser es ser hacia otro; la *acción* es el accidente por el que la sustancia está causando algo en otro (sólo la acciones *transitivas* entran en el predicamento acción); la *pasión* (en sentido físico-predicamental, no en sentido psicológico ni en el sentido gnoseológico) es el accidente por el cual la sustancia se halla recibiendo la acción de otro; la *ubicación* es el accidente que resulta en la sustancia (corpórea) por la circunscripción del lugar en que se halla; la *posición* es el orden de las partes (de una sustancia) en el lugar; el *cuándo* es el accidente propio de la sustancias temporales, que consiste en su situación en el tiempo, su medición por un tiempo que es tomado como medida de su duración; el *hábito* (no confundir con el *hábito* que es una especie de cualidad, como las ciencias o la virtudes, subjetivamente considerada) es el accidente que resulta en una sustancia corpórea por la adyacencia a ella de otras sustancia, como el vestido, el calzado, la armadura, etc. Es un accidente -que sólo se da en los hombres y en los animales domesticados -de poca importancia ontológica-, pero de mucha importancia social, ética, técnica, militar, etcétera.

5. Las primeras construcciones lógicas

La oración

Es definida así por Aristóteles: *"Voz significativa arbitraria, cuyas partes significan algo separadamente, como dicciones, no como afirmaciones o negaciones"* (8), Expliquemos esta definición: *"Voz significativa arbitraria"*, porque, según vimos en su momento, los términos o dicciones -y los complejos por ellos formados a modo de oración- son signos arbitrarios, no naturales, como lo demuestran la diversidad de voces que en distintos idiomas -y aún a veces en un mismo idioma- sirven para significar un mismo concepto y ente. *"Cuyas partes significan algo separadamente"*: para diferenciar la oración de la simple dicción o término simple, cuyas partes -las sílabas, por ejemplo- no significan nada separadamente. *"Como dicciones, no como afirmaciones o negaciones"*: porque las partes -términos- de la oración simple no consisten en oraciones, ni menos enunciaciones (frutos éstos de la afirmación o negación), sino en simples dicciones (palabras simples).

División de la oración

La oración puede ser *perfecta*, que es aquella "que completa la sentencia" o sea "que forma un sentido perfecto en el ánimo del oyente". Es decir, es una oración *completa*; o puede ser *imperfecta*, que es aquella que "no completa la sentencia", o sea, la "que no forma un sentido perfecto en el ánimo del oyente". Es una oración incompleta.

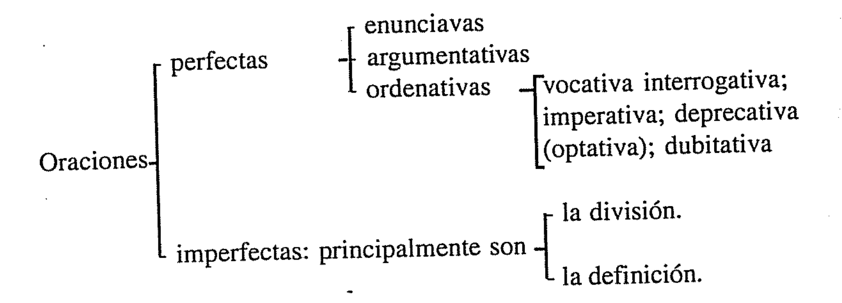
La oración *perfecta* puede ser *enunciava* si afirma o niega algo, como "todo hombre es mortal"; *argumentativa* si es una argumentación, un raciocinio, reducidos a oración, como "es hombre, por tanto es mortal" o "si es corpóreo, es compuesto"; u *ordenativa*, que es aquella oración propia de la razón no ya especulativa sino práctica, y se divide en *vocativa*, si por ella se llama a alguien; *interrogativa*, si pregunta algo; *imperativa*, si manda algo, *deprecativa*, si ruega algo. A ésta se reduce la *optativa*, que expone simplemente un deseo, como "querría

(8) Aristóteles, Peri hermeneias, c. 4. En latín la expresión griega *"Peri hermeneias"* se traduce *De interpretatione (Sobre la Interpretación)* y es la segunda obra del *Organon*; en ella Aristóteles estudia las oraciones, juicios y enunciaciones. La llama "Sobre la interpretación" porque ve en la enunciación o proposición una interpretación de lo confusamente aprehendido por la simple aprehensión intelectual.

que tal cosa ocurriera". Las oraciones *dubitativas* -que exponen una duda- se reducen a las interrogativas.

Por su parte, la oración *imperfecta* que tenga importancia lógica, pues todo grupo de términos que no llegan a formar una oración perfecta constituyen una oración imperfecta -son la *definición* y la *división*-, que muy pronto estudiaremos, y en donde veremos por qué son oraciones imperfectas.

Sinteticemos la división expuesta en un cuadro sinóptico:



6. Los modos de saber

Se definen como "*oración manifestativa de algo desconocido*"; es decir, aquella oración en que se pone de manifiesto algo que era desconocido. Por cierto que, por debajo de la oración (signo externo) siempre hay una obra ideal lógica y su correspondiente operación de formarla.

Por "*desconocido*" se entiende aquí, por un lado lo *oscuro o confuso*; por otro, lo *dudoso*.

Porque lo "desconocido" puede ser o algo *incomplejo* (una esencia expresada en una dicción), y ello se hace conocido -esto es, se disipa la oscuridad o confusión- por la *división*, en cuanto a sus partes; por la *definición*, en cuanto a su constitución; o bien puede tratarse de algo *complejo* (una presunta verdad, expresada en una enunciación, como "todo hombre es sociable"), y ello se hace conocido -es decir, se disipa la duda que lo afectaba- mediante la *argumentación*, esto es, mediante la obra de un raciocinio que prueba la verdad de esa enunciación.

De esa manera, *son tres los modos o instrumentos del saber*: la *división*, la *definición* y la *argumentación*; pero sólo los dos primeros pertenecen a la primera operación del intelecto, y por ello se estudiarán ahora; en cambio, la argumentación pertenece a la tercera operación (raciocinio), y por ello se estudiará en el lugar correspondiente.

a) *La división*. Definimos la división como una *oración que distribuye una cosa en sus partes o un nombre en sus significaciones*. Al igual que la definición -cuyos materiales son preparados por la división, y es por ello que ésta debe estudiarse antes que aquélla, al revés de lo que hacen muchos tratados de Lógica- se trata de una oración *imperfecta* porque la división estrictamente dicha se limita a la *enumeración de las partes de un todo*: en cambio si decimos "los hombres, por su color, se dividen en blancos, negros, amarillos y rojizos", eso no es simplemente la división, sino la *enunciación* (oración perfecta) en que se menciona tanto el *todo* como sus partes y el hecho mismo de la división.

En toda división hay que tener en cuenta: 1) el *todo* por dividir (por ejemplo, el hombre, o los hombres); 2) las *partes* en que se divide ese todo (por ejemplo, blancos, negros, amarillos y rojizos), y, 3) *fundamento* de la división (en el ejemplo puesto, el color de la piel).

La división puede ser "*per se*", si su fundamento es intrínseco a lo dividido, o "*per accidens*", si tal fundamento es accidental respecto de lo dividido. La división "per se" *puede ser nominal*, si lo dividido es un nombre en sus diversas significaciones, como ocurre en los diccionarios, o *no-nominal* (a veces llamada real).

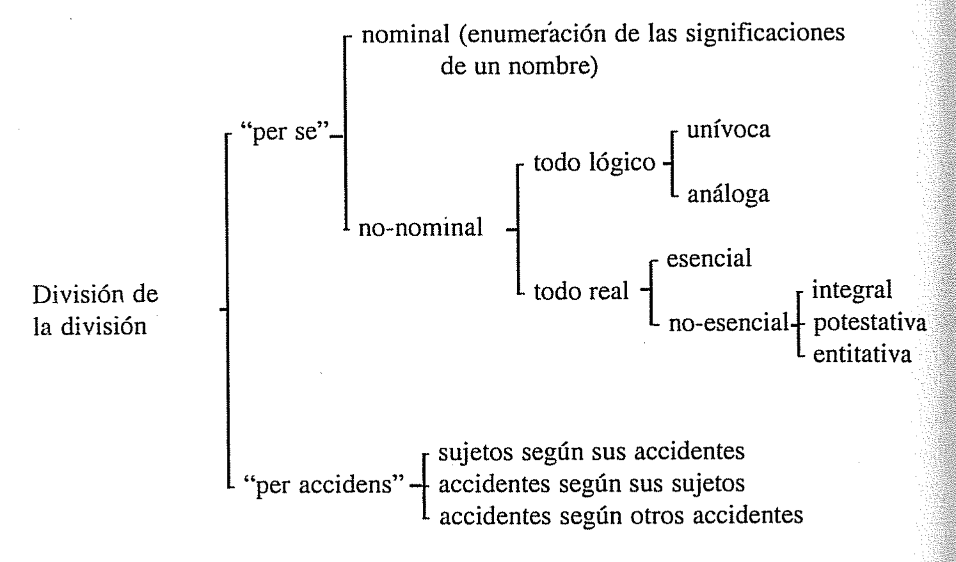
Si se trata de un *todo lógico*, la división puede ser *unívoca*, si es un concepto unívoco el todo dividido, o *análoga*, si lo dividido es un concepto análogo (ya estudiamos qué es lo unívoco y lo análogo).

Si el todo dividido es *real*, ese todo puede ser la esencia, en cuanto tal, o algo que no es la esencia. Si es la esencia, la división es llamada *esencial*, como cuando decimos que el hombre se divide en alma y cuerpo, o en animal y racional. Si el todo real no es la esencia, la división puede ser: *integral*, esto es, la de un todo corpóreo en sus partes cuantitativas (como si dividimos el hombre en cabeza, cuerpo y extremidades); *potestativa*, si dividimos un todo según sus distintas potencias, facultades o funciones (tal como ocurre cuando dividimos el hombre en "lo vegetativo", "lo sensitivo" y "lo racional"), o, finalmente, *entitativa*, si lo dividido es el *ente en cuanto tal*, y entonces

las partes son la *esencia* y el *ser* (*esse, o acto de ser* por el cual ese ente ex-siste).

Si la división es "*per accidens*" puede tratarse de una división de *sujetos* (sustancias) según sus *accidentes*, como si dividimos el todo animal en blancos, negros, castaños, etc.; o de *accidentes* según los *sujetos* que los poseen, como si dividimos lo blanco en leche, azúcar, nieve, etc.; o de *accidentes* según sus *accidentes*, como si dividimos lo blanco en dulce, amargo, etcétera.

Para recordar mejor esta complicada división de la división, reduzcámosla a un cuadro sinóptico:



Y recordemos los ejemplos de cada una puestos en el texto.

Leyes de la división

1a *En una división, no cambiar el fundamento* (violaríamos esta regla si, p. ej., dividiéramos los hombres en blancos, negros, amarillos y *músicos*).

2a *El todo dividido debe ser igual a sus miembros tomados en conjunto* (violaríamos esta regla si, p. ej., dividiéramos los europeos en españoles, italianos, franceses y alemanes: faltarían muchas otras nacionalidades).

3a *La división debe hacerse en partes que entre ellas se excluyan* (violaríamos esta regla si dividiéramos, por ej., los cuerpos en animados, inanimados y piedras; porque las piedras ya están dentro de los inanimados).

4a. *La división debe ser breve* (en lo posible). Si es demasiado larga se vuelve a la confusión.

5a *La división debe estar rectamente ordenada*. Por ejemplo, los géneros supremos deben dividirse primero en sus géneros subalternos inmediatos; éstos, en los suyos; los géneros ínfimos deben dividirse en sus especies, y éstas en sus individuos. No es lícito omitir grados intermedios, como si dividiéramos los cuerpos en racionales e irracionales; faltarían los géneros intermedios, que pueden consultarse en el *árbol de Porfirio*, ya expuesto, y que son *animado* (viviente) y *animal*.

b) *La definición*. Definición de la definición: "*oración que expone la naturaleza de una cosa o la significación de un término*" (9).

Es la definición una "oración imperfecta" -lo mismo que la división- porque, estrictamente hablando, es sólo el predicado de la enunciación en que se atribuye la definición a lo definido. Por ejemplo, en la clásica definición del hombre como *animal racional*, esto último solamente es la definición. Decir "el hombre es animal racional" es expresar una enunciación, cuyo predicado es la definición y, el sujeto, lo definido. Por eso es evidente que toda definición (como "animal racional") es una oración imperfecta.

Toda definición, aunque no sea la esencial o "metafísica", consta normalmente de dos términos: uno, expresa lo que es común a lo definido y a otras especies, es decir, es el género próximo o algo que haga sus veces; el otro, expresa lo diferencial de la especie definida: es la diferencia específica o algo que haga sus veces.

Así como hay muchas clases de división, así también existen muchas clases de definición; porque -como dijimos más arriba- la división es el medio por excelencia para distinguir las partes que han de constituir, juntas, la definición. Con todo, el paralelismo no es perfecto, como se verá.

La definición se divide así: puede ser *nominal* si lo definido es un nombre (esto es, si se le atribuye una significación). La nominal puede

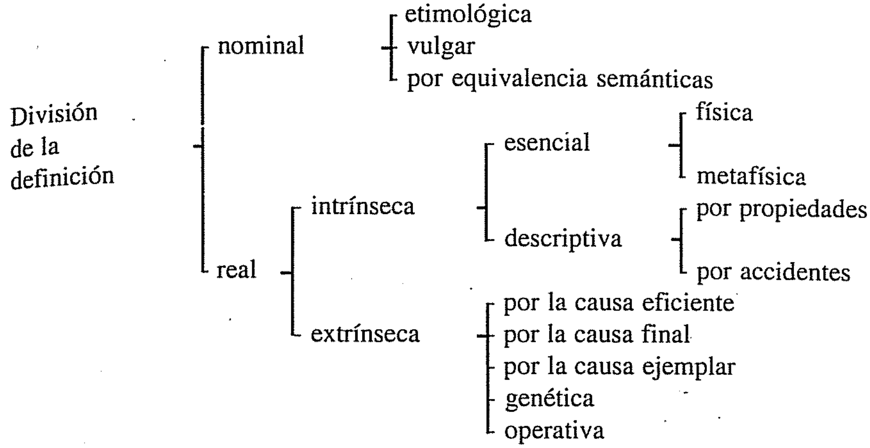
(9) En sentido estricto, la única verdadera definición es la real esencial. Pero muy a menudo no se logra darla; de allí los demás tipos -secundarios- de definiciones.

ser *etimológica*, si expresa las raíces y orígenes del nombre, como cuando decimos "Filosofía" es "amor por la sabiduría". Porque, efectivamente, el termino "filosofía" proviene de los términos griegos "*philein*" (amar) y "*sophia*" (sabiduría). Puede ser también una definición por *equivalencia semántica*, como si decimos "alabarda" equivale a "una especie de lanza". Algunos añaden, dentro de las definiciones nominales, la definición *vulgar*; nosotros creemos que si tal definición se refiere a la cosa misma y no al nombre es real, por imperfecta que sea.

La definición es *real* si se refiere no al nombre sino al objeto o ente significado por éste. Es *intrínseca* si define por causas o principios internos a la cosa misma definida; es *extrínseca* si lo hace al menos parcialmente, por causas o principios extrínsecos a la cosa definida. La intrínseca puede ser *esencial* si define la esencia misma, y es así como "animal racional", o "compuesto de alma y cuerpo" son definiciones de hombre, y puede ser *descriptiva* si define por propiedades o accidentes (de tal modo que, así unidos, sólo se den en ese tipo de ente); así ocurre si definimos el hombre como "animal político" (Aristóteles, **Política**, L. 1.), porque aunque animal es género próximo político es una propiedad del hombre, no su esencia ni diferencia específica. Ésta sería una definición por propiedades. Accidental (por accidentes) sería si definimos el hombre como "bípedo implume", según lo hizo un poco en broma Platón, atribuyéndolo como siempre a Sócrates.

La definición *extrínseca* puede ser por la *causa eficiente*: "El alma humana es una sustancia incompleta creada por Dios"; por la *causa final*: "El reloj es una máquina para señalar la hora"; por el *procedimiento que engendra la cosa* (definición genética) utilizada sobre todo en Geometría, como: "círculo es la figura plana que nace del movimiento de una recta alrededor de una de sus extremidades, que permanece fija"; y, para estar al tanto de las definiciones usadas en Física matemática sobre todo, podríamos añadir la *definición operativa*, que define el objeto por el procedimiento de medida: "peso es el numeral que marca la aguja de la balanza cuando el objeto es colocado en su platillo".

Como de costumbre, sinteticemos todo esto en un cuadro, sin repetir los ejemplos puestos:



Podría agregarse a las definiciones extrínsecas la definición por la *causa ejemplar* (modelo): "el hombre es la criatura corpórea hecha a *imagen y semejanza* de Dios".

Leyes de la definición

1a. *La definición debe ser convertible con lo definido* (es decir, ni más ni menos extensa). Una definición mala por amplia sería "viviente sensitivo" como definición de hombre, porque en tal "definición" enterarían también los animales irracionales.

2a. *La definición debe ser más clara que lo definido*: porque, si no, no cumpliría su función de hacer claro y distinto lo oscuro y confuso. Sin embargo, ciertas definiciones filosóficas o científicas pueden parecer al profano más oscuras que lo definido; pero no al que sabe.

3a. *La definición esencial "metafísica" debe hacerse por el género próximo y la diferencia específica*: como cuando definimos al hombre como "animal (género próximo) racional" (diferencia específica). Es el tipo más perfecto de definición, muchas veces imposible.

4a. *Lo definido no debe entrar en la definición*: una definición mala en este sentido sería la de "*Lógica* es la ciencia que estudia las reglas *lógicas*".

5a. *La definición, en lo posible, no debe ser negativa*: ello, porque su función es hacer claro y distinto lo oscuro y confuso. Pero a menudo, especialmente en metafísica, debe recurrirse a definiciones negativas, al menos en parte, por no sernos conocido *directamente* lo inmaterial: así ocurriría en la definición de Dios como "Ser inmutable" (no mutable)

o de lo espiritual como "entidad incorpórea" (no-corpórea). Pero en estos casos también tenemos, de Dios o de lo espiritual, nociones o definiciones *positivas*, pero aplicables en el caso de Dios, por *analogía*: así, si decimos que "Dios es el Ser subsistente" es *ser* pero no como nosotros), o que "lo espiritual es vida intelectual y volitiva".

6a *La definición debe ser breve*. Sería mala por violar esta regla -aunque no falsa- esta definición del hombre: animal racional, risible, sociable. Bastaría con "animal racional". Risible y sociable son propiedades del hombre; pero que pueden inferirse de su definición, sin necesidad de hacerlas entrar en ella.

Qué se puede definir: No todo es susceptible de verdadera definición. Lo estrictamente definible debe ser: a) algo *uno de por sí* (un ente o esencia) y no un conglomerado accidental de cosas diversas; b) debe ser *algo universal* (cuerpo, animal, hombre, triángulo, etc.). Porque el individuo material es "inefable" para nosotros los hombres. Podemos definir sólo su esencia o estructura o propiedades universales; pero no al individuo como individuo. Juan de Garay, por ej., no tiene definición. Sí puede ser objeto de una *descripción*: ("Vasco español, segundo fundador de Bs. As.").

No son susceptibles de definición propiamente dicha, ante todo: a) *los trascendentales* como ente, cosa (*res*), algo, uno, etc., porque al trascender las categorías o predicamentos no tienen género superior y son *análogos*; b) las *categorías*, porque al ser géneros supremos tampoco tienen un género superior en qué ubicarlas. Pero tanto los *trascendentales* como las categorías son susceptibles de definiciones imperfectas o descripciones. Así, "definimos" el ente como "aquello compuesto de esencia y ser"; y la categoría de cualidad como "accidente determinativo y modificativo de la sustancia en sí misma" (10).

(10) La lista completa de los trascendentales (sobre los que volveramos en Metafísica) es: ente, cosa, uno, algo, verdadero, bueno, bello. En cambio, en Kant los trascendentales son los conceptos puros del entendimiento y las intuiciones puras de la sensibilidad (espacio y tiempo) que, según él, no nos vienen de la experiencia, sino que nosotros *ponemos* en ella (idealismo).

Cuestionario

- Defina la simple aprehensión intelectual y explique esa definición.
- Explique por qué nos vemos necesitados a usar signos, y también en Lógica.
- Defina el signo según Juan de Santo Tomás.
- Divida el signo en sus distintos tipos, explicando cada uno y dando ejemplos.
- Explique especialmente todo lo referente al signo formal, y su diferencia respecto del signo instrumental.
- Distinga entre dicción y término, explique los tipos de dicciones y defina la dicción oral.
- Exponga cómo se dividen las dicciones y en qué punto se diferencia de la división de los conceptos.
- Defina el concepto y distinga entre concepto formal (o subjetivo o mental) y concepto objetivo u objeto de concepto, proporcionando ejemplos.
- Explique por qué a la Lógica le interesan más los conceptos objetivos, y por qué, empero, no puede desentenderse de los conceptos formales o subjetivos.
- Explique qué son la comprensión y la extensión de los conceptos, y exponga la ley que rige sus relaciones.
- Manifieste qué conceptos escapan de esa ley, y por qué.
- Divida los conceptos según su extensión, según su comprensión y según su perfección representativa, dando ejemplos.

- Exponga la subdivisión de los conceptos universales, y los distintos tipos de analogía (explicados en la nota 5).
- Explique qué es la universalidad y por qué surge el problema de los universales.
- Exponga los diversos tipos de universal.
- Manifieste cómo se subdivide el problema de los universales.
- Exponga las cuatro posiciones clásicas, con sus eventuales subdivisiones, y desarrolle especialmente las tesis del realismo potencial o moderado.
- Distinga, según el realismo moderado, entre el universal material, el universal potencial y el universal actual, y subdivida a éste.
- Basándose en la nota 6 exponga brevemente las críticas que pueden hacerse a las posiciones que no son realistas moderadas, incluyendo la que ve en el universal un ente ideal.
- Diga qué es el universal lógico y cómo se divide.
- Exponga y explique los cinco predicables.
- Distinga el accidente en sentido lógico del accidente en sentido metafísico.
- Dibuje y explique el árbol de Porfirio perteneciente al predicamento de sustancia.
- Diga qué es el universal metafísico y cómo se divide.
- Diga qué son las categorías o predicamentos, y qué condiciones debe tener algo para ubicarse entre los predicamentos.
- Enumere los diez predicamentos y dé ejemplos de ellos.
- Basándose en la nota 7 defina cada uno de los predicamentos.
- Exponga la definición de oración según Aristóteles, y explíquela.
- Desarrolle la división de la oración.

- Diga qué oraciones imperfectas tienen importancia lógica, y qué y cuáles son los llamados modos de saber.
- Defina la división y diga por qué es una oración imperfecta y no una enunciación.
- Divida la división dando ejemplos.
- Enumere, explique y dé ejemplos de las leyes de la división.
- Defina la definición y exprese por qué es una oración imperfecta, y en qué se distingue de la enunciación en que se atribuye la definición a lo definido.
- Divida la definición. Diga cuál es la más importante y propiamente dicha.
- Enumere y explique las leyes de la definición; dé ejemplos de malas definiciones que violan las respectivas leyes. Diga qué se puede definir.
- Indique qué entidades no son susceptibles de definición, y explique por qué.

Texto auxiliar

Aristóteles, ***Categorías***, cap. 5 [La sustancia].

La sustancia, en el sentido más fundamental, primero y principal del término, es aquello que ni es afirmado de un sujeto, ni existe en un sujeto: por ejemplo, el hombre individual o el caballo individual. Pero se llaman *sustancias segundas* las especies en las cuales están contenidas [lógicamente] las sustancias tomadas en el primer sentido; y a las especies hay que agregar los géneros de esas especies: por ejemplo, el hombre individual entra dentro de una especie, que es el hombre, y el género de esta especie es el animal. Se designa por tanto con el nombre de *segundas* a estas últimas sustancias, a saber, el hombre y el animal. Resulta claro, después de lo dicho, que el predicado debe ser afirmado del sujeto tanto en cuanto al nombre cuanto a la definición. Por ejemplo, *hombre* es afirmado de un sujeto, a saber, el hombre individual: por una parte, el nombre de hombre le es atribuido porque se atribuye el nombre de hombre al individuo; por otra parte, la definición del hombre será también atribuida al hombre individual porque el hombre individual es a la vez hombre y animal. Resulta de ello claramente, por tanto, que nombre y noción serán igualmente atribuidos al sujeto. En cuanto a los entes que existen en un sujeto, las más de las veces ni su nombre ni su definición son igualmente atribuidas al sujeto. En ciertos casos, sin embargo, nada impide que el nombre sea a veces atribuido al sujeto; pero en cuanto a la definición, ello es imposible: por ejemplo, el blanco inherente a un sujeto, a saber, el cuerpo, es atribuido a este sujeto (porque se dice, de un cuerpo, que es blanco); pero la definición de lo blanco no podrá ser jamás atribuida al cuerpo.

Todo el resto [todo lo que no es sustancia primera], o bien es afirmado de las sustancias primeras tomadas como sujetos, o bien existe en esos mismos sujetos. Ello resulta claramente a partir de los ejemplos particulares que se nos presentan. He aquí por ejemplo el término *animal*, el cual es atribuido al hombre; *animal*

será por consecuencia atribuido al hombre individual, porque si no fuera atribuido a ninguno de los hombres individuales no lo sería tampoco al hombre en general. Otro ejemplo: el color existe en el cuerpo; él está, por tanto, también en el cuerpo individual, porque si no fuera inherente a ningún cuerpo individual no lo sería tampoco respecto del cuerpo en general. Resulta de ello que todo el resto, o bien es afirmado de las sustancias primeras tomadas como sujetos, o bien es inherente a estos sujetos mismos. Por tanto, si no existieran las sustancias primeras, ninguna otra cosa podría existir. Entre las sustancias segundas (11), la especie es más sustancia que el género, porque está más próxima a la sustancia primera. Efectivamente, si se quisiera dar a conocer la naturaleza de la sustancia primera, se dará un conocimiento más preciso de ella, y más apropiado, explicándola por la especie más bien que por el género: ocurre así que para dar noticia de el hombre individual, se daría un conocimiento más preciso diciendo que es un hombre, más bien que diciendo que es un animal, porque el primer carácter es más propio al hombre individual, mientras que el segundo es más general. Igualmente, para hacer comprender la naturaleza de tal árbol se proporcionará una explicación más instructiva diciendo de él que es un árbol que diciendo de él que es una planta. Además, las sustancias primeras, por el hecho de que son el sustrato de todo el resto, y dado que todo el resto es afirmado de ellas o se encuentra en ellas, son por eso llamadas sustancias por excelencia. Y la manera en que las sustancias primeras se comportan respecto de todo el resto, es también aquella según la cual la especie se comporta en relación al género. La especie es, en efecto, un sustrato (12) para el género, porque, aunque los géneros son afirmados de las especies, las especies no son, por el contrario, afirmadas de los géneros. Resulta

(11) Debe tenerse en cuenta que, siendo las *Categorías* un libro de *Lógica*, las sustancias segundas (universales) sólo tienen una distinción de razón respecto de las sustancias primeras o individuos. Y, por lo mismo, el género sólo tiene una distinción de razón respecto de la especie.

(12) Un sustrato en sentido lógico; no un sustrato real. Si "realizáramos" las sustancias segundas, estaríamos en un realismo exagerado de tipo platónico. Las sustancias segundas son abstracciones obtenidas a partir de las primeras; y, dentro de las sustancias segundas, el género es más abstracto que la especie, y puede abstraerse a partir de ésta. Y tambien directamente a partir de los individuos.

de ello que, también por esas razones, la especie es más sustancia que el género [...].

La biografía de Aristóteles la hemos dado ya en la unidad I de esta obra, al transcribir un texto de su ***Metafísica***.

Bibliografía

Para el alumno:

La misma dada en la unidad II, atendiendo a lo que cada uno de esos libros dice sobre la simple aprehensión, el concepto, la definición y la división.

Específicamente sobre el signo:

J. Maritain, ***Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal***, Buenos Aires, ed. castell. Club de Lectores, varias ediciones.

J. A. Casaubon, "Para una teoría del signo y del concepto mental como signo formal", rev. ***Sapientia***, N. 38, Buenos Aires - La Plata, 1955.

Para el profesor

La misma indicada en la unidad II, y con las mismas indicaciones que se agregan en esta bibliografía actual.

Tener en cuenta especialmente:

Aristóteles, ***Organon***, L. I: ***Categorías***, varias ediciones en distintos idiomas.

Juan de Santo Tomás: ***Cursus Philosophicus***, vol. I, ***Ars Lógica***, Turín, ed. Marietti, 1930, ***Disputatio de signo***.

J. Maritain: ***Los grados del saber***, varias edic. castell.; cap. sobre "El realismo crítico" y Apéndice "Sobre el concepto".

L. E. Palacios: ***Filosofía del saber***, caps. I-IV, Madrid, ed. Gredos, 1962.

IV. Lógica de la segunda operación

A. EL ACTO DE LA SEGUNDA OPERACIÓN: EL JUICIO

1. La enunciación

a) La enunciación oral.
b) Enunciación, proposición y estructura de la relación predicativa.

2. División de la enunciación

a) Por razón de la forma.
b) Según la materia.
c) Según la cantidad.
d) Según las cualidades accidentales.
e) Según el origen o fundamento.
f) Según su inmediatez o mediatez.

3. Las enunciaciones modales

a) Modo de necesidad.
b) Modo de posibilidad.
c) Modo de contingencia.
d) Modo de imposibilidad.

4. Propiedades de la enunciación

a) Propiedad de los términos de la enunciación.
b) Propiedad de la enunciación en relación a otra u otras.

A. EL ACTO DE LA SEGUNDA OPERACIÓN: EL JUICIO

Es el llamado actualmente "juicio" y lo que la escolástica denominaba preferentemente "compositio et divisio" (composición y división). Puede definirse como el *acto del intelecto que compone afirmando o divide negando.* (1).

¿Qué compone y qué divide? *Conceptos*, frutos de la simple aprehensión, o los mismos con los singulares, presentes a los sentidos, a la imaginación o a la memoria sensible. Ejemplos: "Todo hombre es mortal" (composición); "Ningún hombre es inorgánico" (división).

En la *enunciación* -obra de la composición y división- se da una *materia* que se compone y divide (sujeto y predicado) y una *forma* que consiste en la propia composición o división realizadas. Esta composición o división está generalmente representada por los verbos *ser* o *no ser*, respectivamente. Y dentro de la materia (sujeto: S, y predicado: P) el P actúa como forma que determina al S como materia.

Pero incluso puede haber juicio con enunciaciones puramente virtuales: "llueve" (hay allí una afirmación).

La conveniencia o discrepancia de S y P puede conocerse: 1) *Inmediatamente*: a) por experiencia, como en el caso de la pared verde; b) por conexión inmediatamente evidente de S y P: "el todo es mayor que la parte". 2) *Mediatamente*, a través de uno o más términos medios, en la argumentación: "Todo lo inmaterial es incorruptible; el alma humana es inmaterial; luego, el alma humana es incorruptible". Allí "inmaterial" es el término medio (M), como se estudiará en el silogismo. Entonces, el juicio que se pronuncia es un juicio concluido, esto es, inferido mediante una argumentación.

(1) Cfr. Aristóteles, *Peri hermeneias* (Sobre la interpretación), c. 1, Bkk. 16a 10 ss. Tomás de Aquino, *In Peri hermeneias expositio* L. I, lect. III, nn. 24-32, pp. 15/16, Turín, ed. Spiazzi, Marietti, 1955.

Existen además -como veremos- *juicios y enunciaciones hipotéticos*, como "si es p, es q"; "o es p o es q"; "p y q"; "p y q no pueden pertenecer simultáneamente a S". En estos casos, lo compuesto o dividido no son conceptos, sino íntegras enunciaciones. La cópula no es ya "es" o "no es", sino "si", "o", "y".

1. La enunciación

Hay que distinguir a) la *enunciación* (enunciado o enunciable) *mental* obra ideal de la razón, idéntica bajo diversos idiomas; es la interior significación inmediata de la enunciación oral; es un "*verbum mentis*" complejo; b) la *enunciación oral*, que es signo externo de la anterior; c) la *enunciación escrita*, que en los lenguajes fonéticos y alfabéticos es signo inmediato de la enunciación oral y mediato de la mental.

Como la más patente para nosotros es la enunciación oral, por ella suele comenzarse el análisis lógico de la enunciación.

a) *La enunciación oral*. Se la puede definir como "*una oración que significa con verdad o falsedad*" (2) Efectivamente, es oración porque es compleja; y significa con verdad o falsedad porque -aunque en la simple aprehensión y el concepto se posee ya de algún modo la realidad- el espíritu no se pronuncia sobre ella; sólo en el juicio y en su obra, la enunciación, se aplican el o los conceptos a la cosa, y, así, hay adecuación de lo entendido con la realidad (la llamada "verdad lógica") o inadecuación (falsedad).

La enunciación es susceptible de dos análisis: uno, que divide sus términos en *sincategoremáticos* y *categoremáticos*, y a estos últimos en *nombre* y *verbo*; el otro análisis divide los términos de la enunciación en *sujeto* (S), *cópula* (C) y *predicado* (P). Pero veamos antes qué es el *término enunciativo*.

El *término enunciativo* es una "*voz significativa arbitraria, cuyas partes no significan separadamente, y con la cual se forma la enunciación simple*" (3). Analicemos esta definición: 1) Se trata de *signos arbitrarios* porque, a) significan, lo más a menudo, universalmente, esto es, a través de un concepto abstracto y universal (casa, hombre, relación, etc.), y para lo abstracto no hay signos

(2) Tomás de Aquino, *op. cit.*, L. I, lect. VII, nn. 83-86, pp. 35/36.

(3) Cfr. I. Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, 9a. ed. revisada, vol. 1, n. 21, p. 22, Barcelona, Herder.

naturales. No hay, p. ej., ningún signo natural del concepto universal de dolor; pero sí lo hay de un dolor concreto que afecta aquí y ahora a tal o cual hombre o animal: el gemido; b) son signos diversos en diversas lenguas (anthropos, man, hombre), mientras que los signos naturales, como el gemido, son los mismos, cualquiera sea el idioma del que lo emite. 2) *Sus partes no significan separadamente*, porque las letras o las sílabas no significan cosa alguna (salvo sonidos). Y aunque es verdad que existen términos compuestos por diversas raíces (como procónsul; hipo-pótamo), *no ejercen*, en el término que forman, *separadamente*, su significación. 3) *Forman la enunciación simple*, pues ésta consta inmediatamente de términos. Sólo las enunciaciones compuestas constan inmediatamente de enunciaciones; pero, en última instancia, éstas se componen de términos.

Como dijimos, el término enunciativo puede ser *categoremático* o *sincategoremático* (es decir, significativo o con-significativo). Los primeros significan algo de por sí ("caballo", "hombre"); los segundos *consignifican*, es decir, modifican la significación de los primeros. Santo Tomás los compara, respectivamente, con las partes principales de un navío y con los clavos que las unen.

Categoremáticos son el nombre y el verbo; *sincategoremáticos*, el adjetivo (salvo cuando es usado sustantivamente, en cuyo caso se reduce al nombre), el adverbio, la preposición, la conjunción, el pronombre, el artículo, las negaciones (que se reducen a los adverbios) y los numerales (que se reducen al adjetivo). Antes de estudiar más detalladamente el nombre y el verbo, veamos rápidamente la otra clasificación.

Según se expuso, el *término enunciatio* (por término enunciativo entendemos aquel que forma parte de la enunciación), *también puede dividirse* en sujeto (S), cópula (C) y predicado (P). El P es lo que se atribuye al S; el S es lo que recibe la atribución del P; la C aplica el P al S.

Cuando una enunciación contiene explícitamente esos tres elementos se llama "*de tercer adyacente*" (como en "el hombre es sociable").

Si la C está implícita en el P, es de "*segundo adyacente*" ("Yo existo"; "Napoleón murió").

Puede haber, finalmente, *enunciaciones virtuales* con un solo término, como ocurre en "llueve", "corro"; formalmente son términos,

o, mejor, dicciones; pero virtualmente son enunciaciones, pues son objeto de juicios: hay aserción y tienen verdad o falsedad.

Volvamos a la primera división del término enunciativo. Dijimos que los categoremáticos son el nombre y el verbo: son lo esencial en toda enunciación (en las "virtuales" el verbo -"llueve", "corro"- lleva implícito el nombre).

El *nombre* se define, según Aristóteles, como "*una voz significativa arbitraria, cuyas partes no significan separadamente; sin tiempo, finita y recta*" (4). Expliquemos esta definición:

"*Voz significativa arbitraria*": es lo común a todas las dicciones o expresiones orales, según vimos. Son signos arbitrarios.

"*Cuyas partes no significan separadamente*": se debe ello a que el nombre es un término, no una oración.

"*Sin tiempo*": es lo esencial en el modo de significar del nombre, y lo que lo distingue del verbo. Efectivamente, el nombre significa un objeto a modo de esencia estable ("triángulo", "hombre", "caballo", etc.). El mismo nombre ''tiempo" significa el tiempo en su esencia, que es siempre la misma: el tiempo es siempre tiempo.

"*Finita*" (definida): para excluir de la perfecta razón de nombre a los términos o "dicciones" infinitos (en el sentido de indefinidos, como no-perro), los cuales más quitan que ponen significación, o, si se quiere, significan todo excluyendo lo que niegan: "no-hombre"; "no-perro".

"*Recta*": para excluir, de la perfecta razón de nombre, en los idiomas con declinaciones (latín, griego, alemán, etc.) los casos que no son el nominativo. Así, en latín, *Petrus* es perfecto nombre, porque está en nominativo; en cambio *Petri* no lo es perfectamente, porque está en genitivo y significa "de Pedro". Los casos nonominativos vienen a incluir implícitamente, por modificación de su terminación, un elemento sincategoremático (de, a, para, con, sin, sobre, tras, etc.). Los "casos" en las declinaciones latinas son, aparte del nominativo, de donde los demás derivan: genitivo, dativo, acusativo, vocativo y ablativo.

Verbo es "*una voz significativa arbitraria, cuyas partes no significan separadamente, con tiempo, finita, recta y que siempre es signo de la atribución del P al S*" (5).

(4) Aristóteles, *op. cit.*, c. 2, Bkk. 16a. 18-21 y ss.; Tomás de Aquino, *op. cit.*, L.I, lect. IV, nn. 36-51.

(5) Aristóteles, *op. cit.*, c. 3; Tomás de Aquino, *op. cit.*, L. I, lect. V, 52-72, pp. 25/29.

Dejemos, en la explicación, las dos primeras condiciones, que ya vimos repetidamente.

"*Con tiempo*": esto es lo esencial del verbo, y lo que lo distingue del nombre. El verbo significa *con* tiempo (no *el* tiempo); significa algo a modo de un fluir, y por eso tiene presente, pasado y futuro. Incluso las enunciaciones de verdad intemporal las expresamos con el *presente* de ver los que tienen pasado y futuro: "El triángulo tiene tres lados", "Dios es"; y ello ocurre porque nuestro conocimiento comienza con la experiencia, cuyos objetos son temporales, fluyentes.

"*Finita*", para excluir de la perfecta razón del verbo los verbos "infinitos"' (indeterminados), como "no correr".

"*Recta*", porque si el verbo significa -como en verdad lo hace-la existencia o la acción, el verbo propiamente dicho es el que significa en presente, pues la existencia o la acción reales ocurren en el presente; el pasado y el futuro "decaen" de la perfecta noción de verbo.

"*Y que siempre es signo de atribución del P al S*": porque el verbo, o es predicado ("Juan corre") o atribuye el P al S ("Juan es médico"). Los participios activos o pasivos (ente, amado), dado que pueden ser sujetos, no funcionan como puros verbos, sino que participan (de ahí su nombre) de la naturaleza del nombre: "El ente es todo lo que existe o puede existir". Cosa parecida pasa con los infinitivos: pueden figurar como sujetos "el correr es saludable"; "el ser es lo más profundo en los entes".

b) *Enunciación, proposición y estructura de la relación predicativa*. La *enunciación* es llamada propiamente *proposición* cuando forma parte de una argumentación, según se verá al estudiar ésta. Actualmente es frecuente llamar a la enunciación proposición, aun fuera de la argumentación.

En la *enunciación afirmativa* el S tiene normalmente *más comprensión* que el P, pues tiene otras notas además de la que el P le atribuye.

Por ejemplo, sea la enunciación "*Pedro es mortal*". Pedro tiene en la realidad, además de la nota *mortal*, muchas otras, incluso otras notas necesarias (que son las que forman la *comprensión* de los conceptos, o que en ella se fundan inmediatamente). Pero en las mismas enunciaciones (afirmativas) el P tiene normalmente *mayor extensión* que el S. Por eso, la enunciación "Pedro es mortal" no puede ser convertida simplemente en "Todo mortal es Pedro". Debido a ello se

dice que en las enunciaciones afirmativas el P está tomado ("supone") particularmente: no se atribuye al S en toda su extensión. Cierto es que a veces, por razón de la materia (es decir, por el contenido de los conceptos), el P no tiene más extensión que el S; por ejemplo, en las definiciones: "Todo hombre es animal racional", o cuando el predicado es un "propio" (recordar los predicables) estrictamente dicho del S, como en "Todo hombre es capaz de hablar" (se entiende: todo hombre normal); pero, formalmente, para saberlo así se necesitaría otra enunciación que dijera: "Sólo el hombre es animal racional" o "Sólo el hombre es capaz de hablar" ("Sólo lo S es P").

En las *enunciaciones negativas*, en cambio, el P se toma en toda su extensión: "Ningún hombre es ángel" puede convertirse simplemente en "Ningún ángel es hombre" (ya estudiaremos las reglas de conversión). Pero en cuanto a la comprensión (en las negativas), la del P no necesita ser totalmente otra que la del S, aunque sí parcialmente otra. Así, al ángel no es hombre; pero si es ente, es sustancia, es persona, notas que también corresponden al S (hombre). Pero, en cambio, el ángel posee las notas espíritu puro, que no corresponden al hombre (animal racional).

El P es forma determinante del S (lógicamente); el S, materia determinada por el P; pero ambos son materia en relación a la C (cópula), que es la forma de la enunciación.

El P implica una relación de razón al S; el S, otra de igual índole al P.

2. División de la enunciación

a) *Por razón de la forma* (cópula), se dividen en *categóricas* e *hipotéticas*: las primeras son *simples*; las segundas, *compuestas*.

Las *categóricas* (también llamadas predicativas) atribuyen un P a un S: "Todo animal es corpóreo", mediante la cópula: "es".

Las *hipotéticas* vinculan enunciaciones entre sí. Se dividen en *abiertamente compuestas* y *ocultamente compuestas*.

Las *abiertamente compuestas* son: 1) *condicionales*: "Si es p es q" ("Si es hombre, es capaz de juicio"); 2) *disyuntivas*: "o es p o es q" ("O es par o es impar"); 3) *conjuntivas*: "S no puede ser p y q simultáneamente" ("El estudiante no puede ser exitoso y haragán simultáneamente"); 4) *copulativas*: "p y q" ("Juan murió en Patmos y Pedro en Roma").

Para la verdad de la *condicional* basta la verdad del *nexo*, esto es, que lo condicionado dependa de la condición, aunque, separadamente tomadas, ambas enunciaciones puedan ser falsas: "Si la Argentina es una isla, está rodeada por agua" (verdadera). Para la verdad de la *disyuntiva* (en sentido excluyente), es necesario que sólo una de las enunciaciones sea verdadera (suponiendo que la disyunción sea completa): "O es eterno o es temporal"; para la verdad de las *conjuntivas* es necesario que las dos determinaciones o P sean incompatibles en el mismo S, como en el ejemplo del estudiante, arriba expuesto; para la verdad de la *copulativa*, ambas enunciaciones deben ser verdaderas "Juan murió en Patmos" (verdadera) y "Pedro murió en Roma" (verdadera). Si una es falsa, *toda* la enunciación copulativa es falsa.

Las *ocultamente compuestas* (que son aquellas que parecen simples; pero que la verdad son compuestas), son: 1) las *exceptivas* ("Excepto Dios, todo ente es contingente"); 2) las *exclusivas* ("Sólo Dios es eterno"), y, 3) las *reduplicativas* ("El hombre, en cuanto hombre, raciocina").

Se llaman también *exponibles*, porque su carácter compuesto se pone de manifiesto resolviéndolas en varias categóricas: "Dios no es contingente. Todo ente no-Dios es contingente". "Dios es eterno; todo ente no-Dios no es eterno". "El hombre es animal racional. La razón por la que el hombre raciocina es su humanidad (su animalidad racional)". En cambio, sería falso decir: "El hombre, en cuanto hombre, es extenso", porque no lo es *en cuanto hombre*, sino en cuanto corpóreo. Y por eso muchos otros entes son también extensos.

Por su parte, las *categóricas o simples* se dividen en *afirmativas* y *negativas*, según que el P sea atribuido al S, o, respectivamente, negado del S. No así las *hipotéticas*, pues la negación destruiría el vínculo entre las enunciaciones que las constituyen.

b) Otra división de las enunciaciones es *según la materia que las compone*; aunque esto, en rigor, pertenece al análisis material de la enunciación. Con todo, adelantemos algo aquí. La "materia" (esto es, el contenido de los términos o conceptos puestos en conexión) puede ser *natural* (esencial); *contingente* (accidental) o *remota* (que no significa aquí "lejana", sino contradictoria: cuando un término "remueve" (quita) al otro). Son ejemplo de cada una de ellas, en el mismo orden expuesto: "Todo triángulo es figura"; "Este hombre está sentado"; "El hombre es piedra". En materia natural, toda enunciación

afirmativa es necesaria y toda negativa es imposible; en materia contingente, las enunciaciones pueden ser afirmativas o negativas; en materia remota, toda afirmativa es imposible y toda negativa, necesaria.

c) *Según la cantidad* (dada por la cantidad o extensión del S), las enunciaciones se dividen en universales ("Todo oro es mineral"); particulares ("Algún hombre es sabio"); singulares ("Este hombre es aviador"), o indefinidas, en las que no está explicitada la cantidad del S ("El hombre es mortal"; "El hombre está resfriado"). En éstas, si el P pertenece o se opone necesariamente al S, éste está tomado universalmente; si el P es contingente, el S está tomado particular o singularmente.

d) *Según sus cualidades accidentales*, las enunciaciones pueden dividirse, por un lado en verdaderas y falsas; son verdaderas aquellas que están de acuerdo con lo que es; falsas, en caso contrario; por *otro lado* las enunciaciones se dividen en enunciaciones de "*inesse*" (del latín "esse in", ser en), y son aquellas que se limitan a afirmar que el P está -o no está- en el S, como "S es P", "S no es P"; y *modales* (en las que se *enuncia también el modo* en que el P conviene al S: por ejemplo: "Es necesario que S sea P"). Las enunciaciones modales serán estudiadas aparte, en otra unidad.

e) *Según el origen o fundamento de la conexión entre S y P* las enunciaciones, según la escuela racionalista (Leibniz, Wolff), se dividían en analíticas y sintéticas. *Analíticas* eran aquellas en que el P se obtenía analizando el S, y eran "a priori" (independientes de la experiencia) como "Todo hombre es racional" (porque el P, "racional", ya estaba implícito en el S, "hombre", dado que éste se define como "animal racional"; por eso no era necesario confrontarlas cada vez con la experiencia, sino que bastaba el análisis de los conceptos que las constituían para que se entendiera su verdad). *Sintéticas* eran aquellas en que P no se obtenía por el análisis del S, pues estaba fuera de él: y por eso eran "a posteriori", es decir, fundadas exclusivamente en la experiencia, como "Esta pared es verde" (en el concepto de "pared" no está incluido el predicado "verde"). Esta terminología fue adoptada también por muchos neoescolásticos.

A fines del siglo XVIII Kant sostuvo que tal clasificación era insuficiente, y no explicaba el hecho de las ciencias: éstas, para ser tales, necesitan dice Kant, dos condiciones: a) que sus conocimientos sean universales y necesarios; b) pero que den a conocer algo nuevo. Las

proposiciones analíticas de los racionalistas ("analíticas a priori") satisfacían el requisito a); pero no el b), porque el P ya estaba implícito en el S, y nada realmente nuevo se conocía; a su vez las sintéticas ("sintéticas a posteriori"), satisfacían el requisito b), pues el P agregaba algo nuevo al S; pero no al a), porque eran contingentes. Entonces él creyó necesario agregar una nueva clase de proposiciones, o juicios (como él las llamaba); los sintéticos "*a priori*", en que el P no estaba implícito en el S, sino que se le agregaba *desde afuera*; pero en que se le agregaba *necesariamente*. Así, tales juicios reunían ambos requisitos (a y b); y podían explicar las ciencias. Ejemplos (según Kant): "Todo lo que comienza a existir tiene una causa", "7+5=12".

Pero esto trajo un grave trastorno en el concepto mismo de conocimiento (es el origen del idealismo): necesariamente se sintetizarían un S y un P, sin que en el análisis de los mismos como conceptos, ni en la experiencia, estuviera dado el fundamento de la conexión, y conexión necesaria. Desde entonces, en la escuela idealista conocer fue construir (Kant), y aun crear (Fichte, Schelling, Hegel) el objeto; no verlo intelectivamente tal como era. Se comenzó a fundar el ser en el conocimiento, y no, como antes y como parece obvio, el conocimiento en el ser.

Santo Tomás y los antiguos escolásticos no hacían la distinción entre proposiciones analíticas y sintéticas, y por eso no caían en el "impasse" racionalista, ni en la solución kantiana, ingeniosa pero de ruinosas consecuencias para la verdad real del conocimiento. Distinguían más bien entre proposiciones "*per se*" (de por sí, necesarias) y las que no lo eran. Las "*per se*" se daban en tres casos: a) Cuando el P está implícito en el S (son las analíticas del racionalismo y de Kant); b) Cuando el P, sin estar contenido en el S, exigía al S, lo connotaba; c) Cuando el P era el acto propio del S. Ejemplos: de a): "Todo hombre es racional", de b) "Todo hombre es libre" o "Todo ente contingente tiene una causa". Aunque en "hombre" no está "libre" (como nota de su definición y esencia); en "libre" se encuentra la necesaria relación a hombre o a otro ente intelectual; porque la libertad supone el poder de elegir, y éste el de comparar los objetos por elegir, y tal comparación exige inteligencia o razón; y, asimismo, aunque en la definición de "ente contingente" no entra la causa ni la relación a la causa, se sigue necesariamente de dicha definición, porque el ente contingente tiene ser *por participación*, esto es, *recibido*, y esto implica relación a la

causa, que se lo da. Precisamente en esta clase de proposiciones "per se" entran las llamadas por Kant "sintéticas a priori"; pero sin que sea necesario trastornar el concepto mismo de conocimiento, como Kant hace.

En cuanto a las proposiciones no "per se", eran para Santo Tomás y su escuela las "*per accidens*", contingentes, como "Esta pared es verde".

f) Otra división de las enunciaciones en este mismo acápite es en *inmediatas y mediatas*, según que la conexión entre S y P se entienda inmediatamente ("El todo es mayor que la parte") o en virtud de la experiencia ("Esa pared es verde"); o según que dicha conexión sólo se entienda a través de uno o varios términos medios (M), esto es, mediante un raciocinio demostrativo: "Todo lo inmaterial es incorruptible; el alma humana es inmaterial; luego, el alma humana es incorruptible". El S y el P de la conclusión sólo se han conectado a través de un M: "inmaterial". (Claro que en el ejemplo puesto habría que demostrar la proposición menor: "el alma humana es inmaterial", lo que se logra mediante el análisis de sus operaciones de orden superior: las de la inteligencia y las de la voluntad, que muestran su inmaterialidad.)

3. Las enunciaciones modales

Ya hemos hablado y dado un ejemplo de ellas -por oposición a las de "inesse"-; pero es necesario un estudio más profundizado, que haremos aquí.

Se llaman modales las enunciaciones en que se *expresa explícitamente* no sólo la conveniencia o disconveniencia entre S y P, sino también el *modo* de esa conexión.

Los *modos propiamente dichos son cuatro*: a) de necesidad; b) de imposibilidad; c) de posibilidad, y d) de contingencia. A la materia "natural" corresponde el modo de necesidad; a la contingente los de contingencia y de posibilidad, según se considere la existencia de hecho de la cosa contingente o se haga abstracción de ello; a la "remota", el modo de imposibilidad. Demos ejemplos:

a) *Modo de necesidad*: "Es necesario que el hombre sea mortal".

b) *Modo de posibilidad*: "Es posible que se descubra la cura específica del cáncer".

c) *Modo de contingencia*: "Es contingente que yo exista ahora".

d) *Modo de imposibilidad*: "Es imposible que dos más dos sean cinco".

En toda enunciación modal hay que distinguir el *modo (modus)*, del *dicho (dictum)*. Por ejemplo, en la enunciación modal "Es contingente que Pedro lea", "Pedro lee" sería el dicho; y "es contingente", el modo.

Las modales pueden construirse de dos maneras: 1) Haciendo que el modo oficie de predicado: "Es posible que mañana llueva" (aunque el P figura a la cabeza de la enunciación, no deja de ser P. También puede decirse: "Que mañana llueva, es posible", donde es más evidente su función de P); 2) Haciendo que el modo, adverbialmente, sea tomado como parte de la cópula: "El hombre es necesariamente racional".

Kant admite una modalidad de "realidad" o "existencia", que correspondería a los que él llama "juicios asertóricos" -como "Juan es rubio"-; pero es un abuso llamar *modo* a la *carencia de modo*, porque tales "juicios" asertóricos no son sino meras proposiciones de *inesse*, no modales.

4. Propiedades de la enunciación

a) *Propiedades de los términos de la enunciación*. Son: *suposición, ampliación, restricción, disminución y apelación*. Pero de todas estas propiedades sólo estudiaremos la primera y principal, que esa suposición.

La *suposición* (6) como dice Aristóteles, dado que no podemos traer las cosas mismas a nuestro discurso las suplantamos por palabras. Esta *suplantación o suplencia* es la *suposición*: el hacer un término, en una oración o enunciación, las veces de una cosa, con determinado tipo de existencia, a la cual suplanta. El tipo de existencia que la suposición manifiesta es indicado por la cópula.

La suposición no debe ser confundida con la significación: una palabra, conservando la misma significación, puede tener en las enunciaciones diversas suposiciones. Así, "hombre" significa siempre

(6) Cfr. J. P. Mullally, *The "Summulae Logicales" of Peter of Spain*, Notre Dame, Indiana, The University of Notre Dame Press, 2a. ed., 1960; pp. 2-19, 1945; J. Maritain. *El orden de los conceptos*, Buenos Aires, ed. Club de Lectores, n. 27, pp. 92/106, varias ed.; I. Gredt, *op. cit.* vol. I, nn. 44-45, pp. 42/44.

animal racional, pero es tomada con distintas suposiciones al decirse, p. ej., "Hombre es palabra de dos sílabas", "Hombre es universal"; "Todo hombre es mortal"; "El hombre vino el otro día".

La *significación* es propiedad que se otorga a la voz, y la relaciona con cierto tipo de esencia; la *suposición* presupone el término ya formado (voz con significación), y, en una enunciación, lo refiere a cierto tipo de existencia de esa esencia, o al término mismo, materialmente tomado.

Por eso, hay que saber qué tipo de existencia señala el "es" de la cópula, para ver si suponen sus términos, y qué tipo de suposición tienen. De allí que se defina la suposición: "*acepción de un término como haciendo las veces de una cosa, según las exigencias de la cópula*".

Efectivamente, el "es" de la cópula puede referirse al ser del término mismo, o al ser de lo significado por el término; si lo último, puede señalar una existencia metafórica o una propia; si propia, puede ser lógica o real ("personal"), esencial o accidental, universal o particular, etcétera.

La suposición, por tanto, puede ser:

• *material*, si el término es tomado por sí mismo: "Hombre tiene dos sílabas";

• *formal*, si el término es tomado por lo que significa. La formal puede ser *impropia*, si es tomada metafóricamente: "El Cordero de Dios quita los pecados del mundo" (se refiere a Jesús); o *propia*: "Comeremos un cordero".

La propia es *simple* si hace las veces sólo de la esencia en su existencia mental: "Hombre es abstracto", "Hombre es universal", es *personal* si hace las veces de las cosas en su existencia real, llegando hasta los individuos reales (o de razón, pero llegando hasta los individuos de razón): "El hombre es mortal"; "Este centauro es joven".

La personal puede ser por un lado *natural o esencial*: "El hombre es mortal", o *accidental*: "El hombre está discutiendo". Por otro lado puede ser *universal o singular*. Si es universal, y está tomada en toda su universalidad, se llama *distributiva*: "Todo hombre es racional"; si señala un todo, con sus miembros no uno a uno sino en su conjunto, se llama *colectiva*: "Los apóstoles eran doce". Si está tomada en parte de su extensión es *particular*: "Algún hombre es sabio". Es *particular determinada* si se refiere a algún ente o entes determinados: "Algún hombre está llamando a la puerta" (tendrá que ser un hombre

determinado, conózcalo yo o no); es *particular indeterminada* en caso contrario: "Algún vehículo es necesario para atravesar el océano" (no indica un vehículo determinado: puede ser un barco, un avión, un velero, un acorazado, una balsa, etc.). Finalmente, es *singular* si se toma el término como señalando a uno solo de los miembros de su extensión: "Este hombre canta".

Resumiremos en un cuadro sinóptico esta larga enumeración:

- Suposición
  - material
  - formal
    - impropia
    - propia
      - simple
      - personal
        - natural
        - accidental
        - universal
        - singular
          - distributiva
          - colectiva
          - particular
            - determin.
            - indetermin.

Tomemos los ejemplos del texto inmediatamente precedente.

En las suposiciones *accidentales*, como son contingentes hay que atender *al tiempo* que señala el verbo-cópula para saber si el S supone (si hace las veces de algo existente). Así, p. ej., en la enunciación "Napoleón *fue* emperador de China", "Napoleón" *supone*, porque la persona a que se refiere existió en el pasado, y en tiempo pasado está el verbo. Lo cual no impide que la enunciación sea falsa, pues tal P no le correspondió a Napoleón. Si decimos, en cambio, "Napoleón *es* primer cónsul", "Napoleón" *no supone*, porque existió en el pasado, y el verbo indica una existencia en el presente, y por eso la enunciación es también falsa, aunque el P le hubiera convenido en tiempo pasado.

Por eso, pueden darse estas reglas: 1) *Toda enunciación afirmativa cuyo S no supone es falsa; 2) No basta que suponga para que sea verdadera; 3) En las enunciaciones negativas el S puede no suponer y la enunciación ser verdadera*: "Napoleón *no es* primer cónsul".

En cuanto a la suposición del P (importante para la conversión y el silogismo), en las afirmativas lo hace particularmente: "Todo hombre es animal" ("Todo hombre es algún animal"); en las negativas, universalmente: "Ningún hombre es piedra" ("Ningún hombre es ninguna piedra").

En lo que respecta al tipo de *suposición del S*, se descubre analizando el P; si el P es necesario, el S supone universal y distributivamente: “El hombre es mortal” = "Todo hombre es mortal"; si el P es contingente, el S supone particular o singularmente: “El hombre es sabio”; “El hombre está sentado” = “*Algún* hombre es sabio”; “Este hombre está sentado”. Si el P es un numeral, el S supone colectivamente: “Los apóstoles eran doce”.

Ejemplos de *paralogismos* (raciocinios incorrectos) por no atender a la suposición del P: “Todo filósofo es meditativo; luego, todo meditativo es filósofo”; “Los apóstoles eran doce; luego, Pedro era doce”; “Hombre es universal; Juan es hombre; luego, Juan es universal” (en este último caso se trata más bien de la suposición del S, indicada por el tipo de P: en la premisa mayor -la primera- "Hombre" supone con suposición simple o lógica, debido a que el P, "universal", sólo compete a “Hombre” en cuánto éste está en la mente, abstracto, con universalidad en acto; en cambio, en la premisa menor (la segunda), “hombre”, como P atribuido al individuo Juan, está tomado con suposición “personal”; de allí que la conclusión es falsa, dado que en realidad existen dos términos medios (M): “hombre” con suposición lógica o “simple”, y “hombre” con suposición “personal”. Ya se verá, al estudiar el silogismo categórico, que tal silogismo no puede tener más que tres términos; por lo dicho, en el ejemplo puesto tendría cuatro.

b) *Propiedades de la enunciación en relación a otra u otras*. Son: oposición, conversión, equivalencia y obversión. Nos referiremos exclusivamente a las dos primeras.

Oposición

Se define como *la afirmación y negación de lo mismo respecto de lo mismo* (7), o sea, las relaciones que existen, en cuanto a verdad o falsedad, entre enunciaciones que afirman y, respectivamente, niegan el mismo P respecto del mismo S.

El S y el P deben conservar la misma significación, y el mismo *género* de suposición. Los géneros de suposición son: material, formal, impropia, propia, simple y personal. No es necesario que se conserve la misma *especie* de suposición (por ejemplo, a veces se puede pasar de una suposición distributiva a una particular o singular).

(7) Aristóteles, *op. cit.* caps. 6-14; I. Gredt, *op. cit.*, vol. I, nn. 47-48, pp. 45/47; J. Maritain, *op. cit.* nn. 53-55, pp. 176-186.

La oposición entre enunciaciones puede ser: de *contradicción* o de *contrariedad*; menos propiamente, también de *subcontrariedad* y de *subalternación*. Ya veremos por qué estos dos últimos tipos de “oposición” no cumplen exactamente con la definición de oposición que hemos dado al principio de este tema.

La oposición de *contradicción* se da entre las universales afirmativas y las particulares negativas; y entre las universales negativas y las particulares afirmativas. Se da también entre dos singulares: una afirmativa y la otra negativa: “Juan es inteligente”; “Juan no es inteligente”, aunque este tipo de contradicción no figura en el cuadro famoso de la oposición, que diseñaremos poco más adelante.

La oposición de *contrariedad* se da entre las universales afirmativas y las universales negativas.

La de *subcontrariedad*, entre las particulares afirmativas y las particulares negativas (y aquí la oposición -como dijimos- es menos propia, porque aunque una afirma y la otra niega, ambos S suponen particularmente, por lo que la afirmación, por un lado, y la negación, por otro, pueden no recaer sobre los mismos entes singulares o individuos).

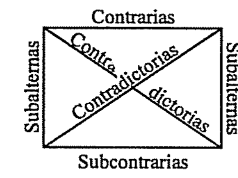
Finalmente, la oposición de *subalternación* se da entre las universales afirmativas y las particulares afirmativas (las segundas se “subalternan” a las primeras); y entre las universales negativas y las particulares negativos (aquí también las segundas se “subalternan” a las primeras). Como se habrá visto, aquí la “oposición” es sólo en cuanto a la cantidad o extensión del S, no en cuanto a la afirmación y negación.

De las palabras latinas “affirmo” y “nego” [afirmo y niego) se toman cuatro letras para designar cuatro tipos de enunciaciones: A *significa las enunciaciones universales afirmativas*; I, *las particulares afirmativas*; E, *las universales negativas*, y O *las particulares negativas.*

Tenemos así el conocido cuadrado de la oposición:

A
“Todo hombre es justo”

E
“Ningún hombre es justo”



I
“Algún hombre es justo”

O
“Algún hombre no es justo”

La mayor oposición es la *contradictoria*, porque se oponen en verdad y falsedad. Si una es verdadera, la otra es falsa y viceversa. "Se da entre A y O, y entre E e I; o como dijimos, entre dos singulares, una afirmativa y otra negativa.

Luego viene la oposición de *contrariedad*. Las contrarias se oponen en cuanto a la verdad: ambas no pueden ser verdaderas a la vez; pero no en cuanto a la falsedad: ambas pueden ser falsas, como en el ejemplo puesto en el cuadro. Pero en materia necesaria no pueden tampoco ser falsas a la vez ("Todo hombre es racional"; "Ningún hombre es racional"). La oposición de contrariedad se da entre A y E.

Las *subcontrarias* se oponen en falsedad: no pueden ser falsas a la vez; pero (en materia contingente) pueden ser ambas verdaderas, como en el ejemplo puesto, pues los S suponen particularmente. No pueden ser falsas a la vez, pues si una es falsa su contradictoria es verdadera, y, entonces, la subalterna de ésta es también verdadera. Se da entre I y O.

En la relación de subalternación, si la universal es verdadera, también lo es la particular (siempre que el "algún" no se tome en sentido exclusivo: "Sólo algún"); si la universal es falsa, la particular puede ser verdadera (en materia contingente); si la particular es verdadera, la universal no es necesariamente verdadera (en materia contingente); si la particular es falsa, con mayor razón lo es la universal. Esta oposición se da entre las enunciaciones A e I; E y O.

La conversión

Se define así: "*Es la inversión del S y P de una enunciación, conservándose la cualidad (afirmativa o negativa) y la verdad de la enunciación*" (8).

Existen tres tipos de Conversión: los dos primeros provienen de Aristóteles y el tercero de la Edad Media.

Simple: se invierten S y P.

Por accidente: se invierten S y P, y la enunciación de universal pasa a ser particular.

Por contraposición: se invierten S y P, y una vez invertidos a cada uno se les *antepone* la partícula "no".

(8) I. Gredt, *op. cit.*, vol. I, n. 51, pp. 48/50; J. Maritain, *op. cit.*, nn. 57-58, pp. 192/195.

Las enunciaciones susceptibles de *Conversión simple* son las E y las I; las susceptibles de *Conversión por accidente* son las E y las A, las susceptibles de *conversión por contraposición* son las A y las O.

Ejemplos:

Simple	E: Ningún hombre es ángel — Ningún ángel es hombre.
	I: Algún hombre es sabio — Algún sabio es hombre.
Por accidente	E: Ningún hombre es ángel— Algún ángel no es hombre.
	A: Todo hombre es mortal— Algún mortal es hombre.
Por contra-posición	A: Todo hombre es mortal—Todo no-mortal es no hombre.
	O: Algún hombre no es sano—Algún no-sano no es no-hombre.

Para recordarlo, los medievales usaban unos versos latinos:
Simpliciter fEcl convertitur
EvA per acci.
AstO per contra
Sic fit conversio tota.

En el primer renglón se dice que se convierten simplemente las proposiciones E e I (las letras "f" y "c" no tienen sentido). En el segundo, que las en E y en A pueden convertirse por accidente (la letra "v" no tiene sentido). En el tercero, que las en A o en O pueden convertirse por contraposición (las letras "s" y "t" no tienen sentido). Y el último renglón expresa: "así se hace toda conversión".

El que tales enunciaciones puedan convertirse con tal o cual tipo de conversión, se debe a la suposición de los términos, y expresamente a la del P. Así, la A (universales afirmativas) no puede convertirse simplemente pues en ella el P supone particularmente. Deben, pues, convertirse por accidente. En cambio, como en las E el P supone universalmente, tales enunciaciones pueden convertirse simplemente. Las mismas también pueden convertirse por accidente, pero dan sólo una verdad parcial ("Ningún hombre es ángel"... "Algún ángel no es hombre").

Aristóteles creía que las O no eran susceptibles de conversión, porque si decimos "Algún hombre no es sano", no podemos convertirla en "Algún sano no es hombre", pues no se mantiene la misma verdad: En la primera enunciación "sano" suple por los hombres sanos; en la segunda, no supone o suple por los hombres, sino por otros entes.

Pero los medievales encontraron el medio de convertir (*por contraposición*) estas enunciaciones, anteponiendo a los términos invertidos la partícula "no". Y también ello resultó aplicable a las A.

De la regla que afirma que las universales afirmativas no se pueden convertir simplemente se exceptúan, por *razón de la materia*, aquellas en que el predicado es la definición del sujeto, o la diferencia específica, o una propiedad exclusiva de tal sujeto. Así, podemos convertir "Todo hombre es animal racional" en "Todo animal racional es hombre"; "Todo hombre es racional", en "Todo racional es hombre", y "Todo hombre es capaz de reír", en "Todo (ente) capaz de reír es hombre". Es que en tales casos, como la definición debe ser de igual extensión que lo definido, y como la propiedad exclusiva sólo se da en el o en los entes indicados por el sujeto, los respectivos P suponen en toda su extensión, esto es, universalmente.

La obversión

A partir de una proposición dada, es inferir otra cuyo predicado es lo contrario del 1ro.

Definición de obversión: transformar en equivalentes dos proposiciones opuestas, mediante la negación del P.

A. Todo S es P	=	Ningún S es no -P -E.
E. Ningún S es P	=	Todo S es no -P -A.
I. Algún S es P	=	Algún S no es no -P -O.
O. Algún S no es P	=	Algún S es no -P -I.

O sea:

A. Todo hombre es mortal	=	Ningún hombre es no mortal -E.
E. Ningún hombre es mortal	=	Todo hombre es no mortal -A.
I. Algún hombre es mortal	=	Algún hombre no es no mortal -O.
O. Algún hombre no es martal	=	Algún hombre es no mortal -I.

Cuestionario

- Indique cuál es el acto de la segunda operación; actualmente y cómo solía llamarlo la escolástica. Defínalo, explíquelo y dé ejemplos.
- Exprese cuál es la obra de ese acto, y, en ella, cuál es su materia y cuál es su forma.
- Explique de qué distintas maneras puede conocerse la conveniencia o discrepancia entre S y P.
- Explique qué son los juicios o enunciaciones hipotéticas, dé ejemplos y diga cuáles son las cópulas en ellos.
- Distinga entre enunciación mental, enunciación oral y enunciación escrita.
- Defina la enunciación oral, y explique esa definición.
- Exponga de qué dos maneras puede ser analizada una enunciación.
- Defina el término enunciativo, y explique esa definición parte por parte.
- Diga qué es y cuáles son los términos categoremáticos; y qué es y cuáles son los términos sincategoremáticos.
- Recuerde de qué otra manera puede dividirse el término enunciativo, y explique la función de cada uno de esos términos.
- Diga qué son enunciaciones de tercer adyacente, enunciaciones de segundo adyacente y enunciaciones virtuales, dando ejemplos.
- Defina el nombre. Analice parte por parte esa definición.

- Defina el verbo. Analice parte por parte esa definición.
- Explique qué es lo que esencialmente distingue al nombre del verbo.
- Diga cómo se llama la enunciación cuando forma parte de una argumentación.
- Analice la estructura de la relación predicativa en las enunciaciones o proposiciones, sobre todo teniendo en cuenta la extensión y la comprensión de sus términos, y ello, tanto en las enunciaciones afirmativas como en las negativas; y diga en relación a qué operación -que se estudiará en este mismo capítulo- tiene ello especial importancia.
- Divida las enunciaciones atendiendo a su forma esencial o cópula.
- Divida las enunciaciones según su materia. Dé ejemplos y exprese qué consecuencias trae esa diversidad de materia para la verdad, falsedad, necesidad o imposibilidad de las enunciaciones.
- Divida las enunciaciones según su cantidad y según sus cualidades accidentales
- Divida las enunciaciones según el origen o fundamento de la conexión entre S y P. Exponga cómo las dividía la escuela racionalista (Leibniz, Wolff); qué dificultades encontró en ello Kant para justificar la ciencia, y qué nueva clase de enunciación o "juicio" él introdujo. Manifieste qué trastorno trajo esto, y qué consecuencias en el idealismo alemán.
- Exprese, en cambio, cómo las dividía Santo Tomás, y qué consecuencias trae, por ejemplo, en la justificación del principio de causalidad.
- Exponga y fundamente la división de las enunciaciones en inmediatas y mediatas.
- Defina las enunciaciones modales y enumere los modos propiamente dichos.

- Conecte esos modos con las distintas "materias" de la enunciación, expuestas cuando vimos la división de ella por su materia.
- Dé ejemplos de enunciaciones modales según esos cuatro modos, cambiando los ejemplos dados en el texto.
- Manifieste qué dos aspectos o partes deben distinguirse en las enunciaciones modales, y dé algún ejemplo.
- Explique de qué dos maneras pueden construirse las enunciaciones modales, dando ejemplos distintos de los del texto.
- Exponga el error cometido por Kant al llamar "modales" a los que él también llama "juicios asertóricos", y explique por qué se da allí un error.
- Diga cuáles son las propiedades de los términos en la enunciación y qué es la suposición. Distinga entre significación y suposición, y dé ejemplos.
- Dé una definición más precisa de la suposición y exprese cómo depende ella de la cópula enunciativa.
- Exponga y dé ejemplos de los diversos tipos de suposición, y trace el cuadro sinóptico correspondiente.
- Manifieste qué ocurre en las suposiciones accidentales o contingentes, en relación con el tiempo indicado por el verbo-cópula. Dé ejemplos, distintos de los del texto.
- Dé tres reglas acerca de las relaciones entre suposición, no-suposición, verdad o falsedad. (Nos referimos a la suposición del S).
- Exprese cuál es la suposición del predicado en las enunciaciones afirmativas o negativas, y en relación a qué tiene ello importancia.
- Manifieste cómo, a partir de la significación del P puede determinarse el tipo de suposición del S.

- Proporcione ejemplos de paralogismos nacidos de no atender a la suposición del P o del S, y dé ejemplos distintos de los del texto.
- Defina la oposición de enunciaciones y explique esa definición.
- Exprese qué se debe observar, en cuanto a la significación y suposición de los términos, para que haya verdadera oposición.
- Exprese cuáles son los tipos de oposición de enunciaciones, y por qué los dos últimos no cumplen exactamente con los requisitos exigidos por la definición de oposición que hemos dado.
- Manifieste entre qué enunciaciones se da oposición de contradicción, y dé ejemplos.
- Haga lo mismo con referencia a la oposición de contrariedad.
- Haga lo mismo con respecto a la oposición de sub-contrariedad.
- Haga lo mismo con respecto a la oposición de subalternación.
- Explique cómo, a partir de dos palabras latinas (atendiendo a su primera y segunda vocales) se eligieron cuatro letras para indicar la cantidad y la cualidad de las enunciaciones, y, según ello, explique qué enunciaciones son expresadas por las letras A, E, I, O, respectivamente.
- Trace, según todo lo expuesto, el cuadrado de la oposición, eligiendo preferentemente, en los ejemplos respectivos, enunciaciones contingentes (pero siempre con el mismo S y P). Dé esos ejemplos mediante enunciaciones distintas de las expuestas en el texto.
- Diga cuál es la mayor de las oposiciones; por qué lo es, y entre qué enunciaciones, simbolizadas por las letras arriba aludidas, se da.
- Haga lo mismo con la oposición de contrariedad, y qué ocurre con la verdad o falsedad de las enunciaciones contrarias.

- Haga lo mismo con la oposición de subcontrariedad.
- Haga lo mismo con la oposición de subalternación.
- Defina y explique la conversión de enunciaciones.
- Exponga qué tipos de conversión existen y en qué consisten.
- Exprese qué tipo de enunciaciones son convertibles por cada uno de esos tipos de conversión.
- Dé ejemplos de conversión simple, por accidente y por contraposición.
- Trate de recordar los versos mnemotécnicos medievales para resumir los tipos de enunciaciones susceptibles de tales o cuales tipos de conversión. Indique, en las palabras-clave de esos versos, cuáles letras tienen significación.
- Explique qué influencia tiene la suposición del P en la conversión.
- Exponga por qué Aristóteles no creía que las enunciaciones en O fueran convertibles, dando algún ejemplo.
- Diga quiénes hallaron la conversión por contraposición para las enunciaciones en O, dé un ejemplo, y explique por qué resultó también aplicable a las en A.
- Exprese qué excepciones existen, por razón de la materia al principio de las proposiciones en A no son convertibles simplemente. Dé ejemplos.

Texto auxiliar

Aristóteles, ***Peri hermeneias*** (Sobre la interpretación), c. 5.
[Enunciaciones simples y enunciaciones compuestas]

La primera especie de oración enunciativa es la afirmación; la siguiente, la negación [...].

Toda enunciación depende necesariamente de un verbo o del caso de un verbo; efectivamente, la noción del *hombre*, a la cual no se le añade ni *es*, ni *era*, ni *será*, ni nada de este género, no constituye aún una enunciación [...].

Es una enunciación [simple] la que expresa, ya sea una sola cosa, ya sea una unidad resultante de la conexión de sus partes; por el contrario, son compuestas las enunciaciones que expresan una multiplicidad y no un objeto uno, o uno cuyas partes no tienen conexión. Llamemos, pues, al nombre o al verbo simples dicciones, dado que no se puede decir que al expresar algo de esa manera se forme una enunciación, ya sea en forma de respuesta, o bien un juicio espontáneamente emitido.

Una especie de enunciaciones es simple: por ejemplo, afirmar algo de algo, o negar algo de algo. La otra especie comprende las enunciaciones formadas con enunciaciones simples: es el caso, por ejemplo, de una oración ya compleja. La enunciación simple es la emisión de una voz que posee una significación que concierne a la presencia o a la ausencia de un atributo en un sujeto, siguiendo las divisiones del tiempo (9).

Ya hemos dado una breve biografía de Aristóteles con su texto de la *Metafísica* que acompaña a la unidad I del presente libro.

(9) "Siguiendo las divisiones del tiempo" quiere decir: la enunciación simple se refiere a la presencia o a la ausencia de un atributo [en un sujeto], en el presente, en el pasado o en el futuro. Cfr. Aristóteles, *Organon*, I. *Catégories*; II. *De l'interprétation*, nueva traducción y notas por J. Tricot, p. 86, nota 1, París, ed. Vrin, 1946.

Bibliografía

Para los alumnos:

La misma dada para las unidades II y III de esta obra.

Para los profesores:

Lo mismo, y se puede agregar.

P. Hoenen, ***La théorie du jugement d'apres St Thomas d'Aquin***, Roma, Univ. Gregoriana, 1953.

E. Gilson, ***El ser y los filósofos***, cap. VI y Apéndice, Pamplona, ed. castell. EUNSA, 1979.

V. Lógica de la tercera operación

A. EL RACIOCINIO

B. LA ARGUMENTACIÓN

1. Definición.
2. Leyes.
3. División.
a) Como proposición.
b) Por razón de la materia.
c) Por razón de la cualidad de la consecuencia.
d) Como modo de saber.
4. El silogismo categórico.
a) Principios.
b) Leyes.
c) Figuras. Modos.
d) Reducción de los modos.
e) Variedades silogísticas categóricas.
5. El silogismo hipotético.
a) Condicional.
b) Disyuntivo.
c) Conjuntivo.
d) El dilema.
6. La inducción.
a) Significado de la palabra inducción.
b) La naturaleza de la inducción.
c) División material de la inducción.

C. LA DEMOSTRACIÓN

1. División.

2. Los principios de la demostración.

a) El de no-contradicción.
b) El de identidad.
c) El de tercero excluido.
d) El de identidad y de discrepancia.
e) Principios "dictum de omni" y "dictum de nullo".
f) El principio de razón de ser.
g) El principio de causalidad.
h) El principio de finalidad.
i) Primeros principios prácticos.

D. LA CIENCIA

1. División de la ciencia.

2. Subalternación de las ciencias.

a) Por razón del fin.
b) Por razón del sujeto.
c) Por razón de los principios.

E. LA ARGUMENTACIÓN SOFÍSTICA

1. Sofismas en la dicción.

a) La equivocidad u homonimia.
b) La ambigüedad.
c) Paso del sentido dividido al sentido compuesto.
d) La falacia que nace de usar dos términos que parecen ser uno, porque sólo difieren por el acento.
e) La falacia que nace de la semejanza de una dicción con otra.

2. Sofismas fuera de la dicción.

a) Sofisma de accidente.
b) El sofisma que va de lo relativo a lo absoluto.
c) El sofisma nacido del olvido de las condiciones de la contradicción.

d) El sofisma llamado "ignorantia elenchi" (ignorancia del argumento).
e) El sofisma llamado petición de principio.
f) La falacia de consecuencia.
g) La falacia de la no-causa como causa.
h) El sofisma llamado "varias interrogaciones como una".

A. EL RACIOCINIO

Como ya se ha visto antes, al dividir la Lógica y al establecer sus objetos formal y material, la tercera operación de la razón especulativa es el raciocinio, cuya obra también suele ser llamada *argumentación.*

El raciocinio es definido por Gredt como "*el acto de la mente por el cual a partir de una verdad conocida, la mente conoce otra verdad*" (1).

Esta definición, muy apta para determinar qué es el raciocinio como demostración, tiene, desde un punto de vista meramente formal, el defecto de incluir la verdad en el punto de partida y en el de llegada, como si ello fuera esencial a todo raciocinio. Pero puede haber raciocinios perfectamente correctos desde el punto de vista formal, que sin embargo no parten de ni llegan a una verdad. Como éste:

Todo hombre es científico.
Sancho Panza era un hombre.
Luego, Sancho Panza era científico.

Aquí, tanto la premisa mayor como la conclusión son falsas; pero desde el punto de vista de la forma el raciocinio es correcto; y, aplicado a materia verdadera, probaría la verdad de la conclusión a partir de la verdad de las premisas.

Podríamos entonces definir así el raciocinio: "*el acto de la razón por el cual ésta, a partir de dos o más enunciaciones (proposiciones), obtiene otra que estaba sólo virtualmente en aquéllas*".

Como ocurre en toda la Lógica, en la *tercera operación* hay que distinguir el *acto u operación*, y la *obra correspondiente* que ese acto construye o sobre la cual recae. En la tercera operación el acto -como dijimos- es el *raciocinio*; la obra, la *argumentación*.

(1) I. Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, ed. 9a revisada, vol. I, n.52, p. 51, Barcelona, Herder, 1951.

B. LA ARGUMENTACIÓN

1. Definición

La argumentación, como oración (lo más conocido para nosotros) se define como: "*oración que significa el seguirse algo a partir de algo otro*" (2), por ejemplo: "Pedro es animal; por tanto es corpóreo" (premisa implícita: "Todo animal es corpóreo").

La argumentación consta de
- *Antecedente*: son las premisas de donde se parte.
- *Consecuente*: la conclusión a que se llega.
- *Nota de ilación*: indica la dependencia del consecuente respecto del antecedente; el seguirse de éste: ergo, luego, por tanto, entonces, etcétera.

Habíamos definido la argumentación como (un tipo de) oración, porque los signos exteriores son más conocidos por los hombres que las obras interiores a las que aquéllos significan. Por debajo de la argumentación (como oración) se halla la argumentación como obra ideal inmanente, la cual es un complejo de conceptos objetivos y de proposiciones; con dos o más de éstas como puntos de partida (antecedente; premisas), y con otra como punto de llegada, consecuente o conclusión.

Así, lo mismo que en las dicciones y que en las enunciaciones, podemos distinguir: a) la *argumentación oral*; b) la *argumentación escrita*; c) la *argumentación interior o mental*, (que es lo principal y lo significado por las otras dos).

2. Leyes

• *De un antecedente verdadero, en buena consecuencia, se sigue un consecuente verdadero*. Ejemplo: "Todo filósofo es racional; todo aristotélico es filósofo; luego, todo aristotélico es racional".

• *De un antecedente falso, en buena consecuencia, se sigue un consecuente falso o, por accidente, uno verdadero*. Ejemplo de lo último: "Todo perro es racional; todo hombre es perro; luego todo hombre es racional". Lo falso no puede fundar *lógica ni ontológicamente* lo verdadero. Por lo tanto, en el ejemplo puesto no hay verdadera prueba; hay sólo una inferencia correcta, en la que, por accidente, debido a la disposición de los términos, surge una conclusión verdadera.

(2) I. Gredt. *Ibídem*, n. 53, p. 51.

• *La conclusión sigue siempre a la parte más débil del antecedente*: Por "más débil" se entiende: lo negativo, en relación a lo afirmativo; lo particular, en relación a lo universal. Por tanto:

- Si una premisa es *negativa*, la conclusión será *negativa*.
- Si una premisa es *particular*, la conclusión será *particular*.

Si una premisa es *negativa y particular*, o si una es *negativa* y la otra *particular*, la conclusión será *negativa* y *particular*.

3. División

a) *Como proposición* (es decir, la argumentación expuesta en forma de proposición compleja); puede ser *racional*: "El hombre es animal; por tanto es viviente"; *condicional*: "Si luce el Sol, es de día"; *causal*: "El hombre es capaz de reír porque es racional".

Para la verdad de la *racional*, tanto el antecedente como el consecuente deben ser verdaderos, y buena la consecuencia.

Para la verdad de la *condicional* basta la buena consecuencia (por ejemplo, según ya vimos: "Si la Argentina es una isla, está rodeada por agua").

Para la verdad de la *causal*, además de los requisitos exigidos para la racional se requiere que el antecedente sea (o se refiera a) la *causa ontológica* del consecuente. En el ejemplo puesto más arriba, la racionalidad es la causa no sólo lógica, sino también *ontológica* de la capacidad de reír que tiene el hombre normal. Si no fuera la causa ontológica, esa argumentación sería falsa *como causal*.

b) *Por razón de la materia*. La argumentación es *formal* si es buena por la forma, cualquiera sea su materia. Ejemplo: "Todo A es B; luego, algún A es B". Y es sólo *material* si la argumentación es mala en cuanto a la forma; pero buena por la materia, por ser ésta necesaria. Ejemplo: "Algún hombre es racional; por tanto, todo hombre es racional". Si la materia fuera contingente, la argumentación sería mala: "Algún andaluz es conversador; luego, todo andaluz es conversador".

c) *Por razón de la cualidad de la consecuencia. La consecuencia* es buena cuando el antecedente infiere el consecuente: "Todo filósofo es mortal; luego, Sócrates fue mortal"; es mala, si no lo infiere como en: "Algún gas obedece a la ley de Boyle-Mariotte; luego, todo gas obedece a la ley de Boyle-Mariotte".

d) *Como modo de saber*. Esencialmente, como modo de saber, la argumentación se divide en:

• *Silogismo categórico*. Como veremos, es aquel en cuyo antecedente se comparan dos términos con un tercero, y se infiere un consecuente en que se afirma o niega la conveniencia de esos dos términos entre sí. "Todo M es T; todo t es M; luego, todo t es T".

• *Inducción*. Es el raciocinio que a partir de cierta enumeración de casos particulares se llega o pretende llegar a una conclusión universal: "El oro, la plata, el cinc, el cobre, son buenos conductores del calor; el oro, la plata, el cinc, el cobre, son metales; luego, todo metal es buen conductor del calor". Emparentado con la inducción está el raciocinio por analogía (no confundir con la analogía de los términos y conceptos, ya estudiada): "Tal hierba curó a Sócrates de su dolor de cabeza; luego, esa misma hierba curará a Platón del suyo". Raciocinio muy empleado en la vida diaria; pero cuyo valor, en el mejor de los casos, es sólo probable.

• *Silogismo hipotético*: es aquel cuya premisa mayor es *hipotética* (es decir, una proposición compleja); cuya menor *afirma o niega* uno de los miembros de esa proposición, y cuya conclusión, por tanto, afirma o niega el otro miembro. Pueden ser *condicionales, disyuntivos o conjuntivos*. Pongamos un ejemplo de condicional: "*Si estudias, aprobarás el examen; estudias; luego aprobarás el examen*".

El silogismo categórico y el hipotético forman la *deducción*, en la que, a partir de una tesis universal, se llega a una conclusión también universal o particualar; la *inducción*, por su parte, ya ha sido definida poco más arriba.

4. El silogismo categórico

Se puede dar de él la siguiente definición: "*es una argumentación en cuyo antecedente se comparan dos términos (llamados extremos) con un tercero (llamado medio), y se infiere un consecuente que enuncia que esos dos primeros términos (extremos) convienen o no entre sí*" (3).

Los tres términos constituyen la *materia remota* del silogismo categórico; con ellos se forman tres proposiciones (dos para el antecedente y una para el consecuente), que son la *materia próxima* de tal silogismo. Efectivamente, analizando el silogismo se ve que inmediatamente consta de tres proposiciones (materia próxima), y que, a su vez, éstas constan de términos (materia remota).

Considerado *lógicamente*, el silogismo categórico es un artefacto lógico (una obra de la razón), que consta de tres términos y de tres proposiciones.

Ejemplo:

Todo hombre es mortal
Todo científico es hombre] Antecedente o premisas

Luego, Todo científico es mortal. - Consecuente o conclusión

El sujeto de la conclusión lleva el nombre de *término menor*, y se simboliza por las letras t o s.

El predicado de la conclusión lleva el nombre de *término mayor*, y se simboliza por las letras P o T.

El término que no figura en la conclusión lleva el nombre de *término medio* y se simboliza por la letra M.

Se los llama así porque -por lo menos en la primera figura directa, que es la más perfecta-, normalmente el sujeto de la conclusión es el término de menor extensión (en el ejemplo, "científico"); el predicado de la conclusión, el de mayor extensión (en el ejemplo, "mortal"), y el término medio porque (en la antedicha figura) posee una extensión intermedia (en el ejemplo, "hombre"). Por otra parte, también puede llamarse término medio a ese término -que no figura en la conclusión- porque es como el *eslabón* que une los otros dos términos, si la conclusión es afirmativa, o que muestra su *no-conveniencia*, si la conclusión es negativa.

Los términos T y t son llamados *extremos*.

M es el *término medio*.

(3) I. Great, *Ibíd.*, n. 56, p. 53.

En virtud de ello, la premisa que incluye el T, es llamada *premisa mayor*; la premisa que incluye el t, es llamada *premisa menor*. La proposición que resulta es la *conclusión*, y no incluye ni debe incluir el M; pero sí el t -como sujeto- y el T -como predicado-.

a) *Principios*. Estos principios regulan todo silogismo categórico y son:

El principio de conveniencia y discrepancia: Dos conceptos objetivos que convienen con un tercero, convienen entre sí. Los conceptos objetivos, de los cuales *uno* no conviene con el tercero, y el *otro* sí, no convienen entre sí (discrepan).

Se funda en el principio de identidad comparada y en el de no-contradicción.

Como ya hemos indicado al hablar de la enunciación, en realidad no se trata de la identidad o conveniencia de los conceptos objetivos en *cuanto tales*, sino en relación al *objeto-ente*.

Así, en "Todo hombre es mortal" no decimos que sean idénticos los conceptos de hombre y de mortal, sino que *se identifican en el objeto-ente*, que es indivisiblemente hombre y mortal.

concepto ⟶ [Todo hombre] ⟵ es ⟶ [mortal] ⟵ concepto
↘ ↓ ↙
[hombre] ⟵ objeto-ente

"*Dictum de omni*" y "*dictum de nullo*": Son palabras latinas que significan, respectivamente, "dicho de todos" y "dicho de ninguno".

"*Dictum de omni*": Lo que se afirma universal y distributivamente de un sujeto, se afirma de todo lo contenido en la extensión de ese sujeto. Por ejemplo: si afirmo "Todo hombre es racional", por lo mismo afirmo que "todo argentino es racional", porque "argentino" está contenido en la extensión de "hombre".

"*Dictum de nullo*": Lo que se niega universal y distributivamente de un sujeto, se niega de todo lo contenido en la extensión de ese sujeto. Por ejemplo: si digo "Ningún hombre es puro cuerpo", por lo mismo

digo: "ningún argentino es puro cuerpo", porque "argentino" está contenido en la extensión de "hombre".

El principio de *conveniencia y discrepancia* nace de la definición misma de silogismo categórico (como se comprobará cotejando el principio con la definición dada al comienzo de este parágrafo).

Los principios "*dictum de omni*" y "*dictum de nullo*" se fundan en el hecho de que no consta que los extremos convienen con un tercero (M) (o que uno de ellos no conviene), sino cuando este tercero (M) se toma a lo menos una vez universal y distributivamente, es decir, *en toda su extensión*.

b) *Leyes*. Son *ocho*, de las cuales las cuatro primeras se refieren a los *términos*, y las cuatro últimas a las *proposiciones*.

I. Los términos deben ser tres: el medio, el mayor y el menor.
II. Estos últimos -los extremos- no deben tener más extensión en la conclusión que en las premisas.
III. El término medio no debe figurar en la conclusión.
IV. El término medio debe estar tomado dos veces o al menos una vez en toda su extensión.
V. De dos premisas negativas, nada se sigue.
VI. Dos premisas afirmativas no pueden engendrar una negativa.
VII. La conclusión sigue siempre a la parte más débil. (Esto ya fue estudiado como ley de toda argumentación.)
VIII. Nunca se sigue nada de dos premisas particulares.

Los términos singulares, como carecen de extensión, siempre se toman en su total "cantidad"; por tanto, en el silogismo categórico equivalen a términos universales. Ejemplo:

Todo hombre es sociable;
Juan es hombre.
Luego, Juan es sociable.

Silogismo correcto, equivalente -como veremos- al modo *Barbara* de la primer figura directa. Por eso el singular puede actuar también como término medio:

Sócrates fue condenado a muerte.
Sócrates fue un filósofo griego.
Luego, Un filósofo griego fue condenado a muerte.

(Silogismo que es llamado "expositorio".)

c) *Figuras. Modos.* La materia del silogismo categórico son las proposiciones y los términos, según ya vimos. La *forma* puede, pues, definirse como "*la artificiosa disposición de la materia para que haya consecuencia*".

La forma comprende { las figuras y los modos }

La *figura* consiste en la debida disposición de los términos.
Los *modos*, en la debida disposición de las proposiciones.
Los *términos silogísticos* son los "términos en que se resuelve la proposición, como en S y P".
Son tres: S, M (el cual, en las premisas, figura como S o P) y P, o sea: t, M, T.

Figuras del silogismo:

Pueden definirse como "disposición de los extremos en relación al medio, por modo de S y P".

Existen cuatro figuras posibles

1a. figura	1a. indirecta o 4a.	2a. figura	3a. figura
M.........T	T......... M	T..........M	M.........T
t.......... M	M......... t	t........... M	M.........t
t.......... T	t...........T	t............T	t............T

La 4a. figura de los lógicos modernos no es sino la 1a. con las premisas transpuestas, y concluyendo indirectamente (conclusión convertida); por eso se la llamaba 1a. indirecta: difiere más gramaticalmente (simbólicamente) que lógicamente de la 1a. directa. Ejemplo:

1a. directa

M T
Todo hombre es mortal. (mayor)

t M
Juan es hombre. (menor)

Luego, Juan es mortal.
t T

1a. indirecta (expuesta como 1a.).

M t
Todo hombre es mortal. (menor)

T M
Juan es hombre. (mayor)

Luego, Algún mortal es Juan.
t T
(concl. convertida)

Expuesta como 4a.

T M
Juan es hombre. (mayor)

M t
Todo hombre es mortal. (menor)

Luego, Algún mortal es Juan. (conclusión)
t T

Modos de silogismos:

Se pueden definir como "*disposición de las proposiciones según la cantidad y la cualidad esencial*" (afirmativas o negativas).

En cada figura hay *16 modos posibles* (no quiere decir válidos). Porque la cantidad de las premisas puede variar de 4 modos: ambas premisas pueden ser *universales*, o ambas *particulares*, o la primera *universal* y la segunda *particular*, o la primera *particular* y la segunda *universal*; y la cualidad, también de 4 modos.

Tenemos entonces: 4 x 4 = 16.

Ejemplo:

A A	E A	I A	O A
A E	E E	I E	O E
A I	E I	I I	O I
A O	E O	I O	O O

Pero como hay cuatro figuras: 16 x 4 = 64 modos posibles.

Algunos lógicos consideran también la conclusión (cantidad y cualidad), y entonces tenemos: 64 x 4 = 256 modos posibles. Pero *válidos* son sólo 19. Los demás violan leyes generales del silogismo o leyes particulares de cada figura.

Desde la Edad Media (s. XIII) existen *palabras mnemotécnicas* para designar cada modo válido: en ellas, las tres primeras vocales designan la cantidad y cualidad (A, E, I, O) de las premisas y de la conclusión; las demás letras tienen que ver con el procedimiento llamado de la *reducción de los modos*, que estudiaremos más adelante; las hay también de mero "relleno", sin sentido propio.

Éstos son los nombres de los modos válidos, según cada figura:

1a: (directa): BARBARA, CELARENT, DARII, FERIO.

2a: CESARE, CAMESTRES, FESTINO, BAROCO.

3a: DARAPTI, FELAPTON, DISAMIS, DATISI, BOCARDO, FERISON.

En cuanto a la 1a. indirecta o 4a, los nombres de los modos varían según se la considere y construya como primera indirecta o como cuarta:

1a. indirecta: BARALIPTON, CELANTES, DABITIS, FAPESMO, FRISESOMORUM.

4a: BRAMANTIP, (o BAMALIP), CAMENES, DIMARIS, FESAPO, FRESISO (o FRESISON).

Principios:
1a.: directa: "*Dictum de omni*" y "*dictum de nullo*", directamente.
2a: "*Dictum de diverso*" (porque la conclusión es negativa).
3a: "*Dictum de parte*" (porque la conclusión es particular).

Reglas:
1a. directa: La mayor debe ser universal; la menor afirmativa.
2a: la mayor universal; una premisa negativa.
3a: la menor, afirmativa; la conclusión particular.

En cuanto a la *1a. indirecta*, si llamamos mayor a la premisa en la que figura el P de la conclusión (T), se pueden enunciar así las reglas:
Si la mayor es afirmativa, la menor debe ser universal.
Si la menor es afirmativa, la conclusión debe ser particular.
Si la conclusión es negativa, la mayor debe ser universal.

Ejemplos de cada una de las figuras principales

1a. figura (directa):

B	M T
A	Todo hombre es reflexivo.
R	t M
B	Todo empirista es hombre.
A	
R	t T
A	Luego, Todo empirista es reflexivo.

C	M T
E	Ningún mineral es viviente.
L	t M
A	Todo oro es mineral.
R	t T
E	Luego, Ningún oro es viviente.
N	
T	

D	M T
A	Todo filósofo es culto.
R	t M
I	Algún hombre es filósofo.
I	Luego, Algún hombre es culto.
	t T

F	M T
E	Ningún católico es panteísta.
R	t M
I	Algún oriental es católico.
O	Luego, Algún oriental no es pant.
	t T

2a figura

	T M
E	Ningún vicioso es feliz.
S	t M
A	Todo santo es feliz.
R	
E	Luego, Ningún santo es vicioso.
	t T

B	T M
A	Todo idealista es reflexivo.
R	t M
O	Algún hombre no es reflexivo.
C	t T
O	Luego, Algún hombre no es idea-lista.

C	T M
A	Todo triángulo es figura.
M	t M
E	Ningún número es figura.
S	
T	
R	
E	Luego, Ningún número es triángulo
S	t T

F	T M
E	Ningún mártir es cobarde.
S	
T	t M
I	Algún hombre es cobarde.
N	
O	Luego, Algún hombre no es mártir.
	t T

3a figura:

D M T
A Todo argentino es americano.
R M t
A Todo argentino es hispanohablante.
P
T
I Luego, Algún hispanohablante es t
americano.
T

F M T
E Ningún alcoholista es feliz.
L M t
A Todo alcoholista es vicioso.
P
T
O Luego, Algún vicioso no es feliz.
N t T

D M T
I Algún artista es cubista.
S M t
A Todo artista es inspirado.
M
I Luego, Algún inspirado es cubista.
S t T

D M T
A Todo aristotélico es realista.
T M t
I Algún aristotélico es tomista.
S
I Luego, Algún tomista es realista.
t T

B M T
O Algún justo no es feliz.
C M t
A Todo justo es virtuoso.
R
D
O Luego, Algún virtuoso no es feliz.
t T

F M T
E Ningún kantiano es realista.
R M t
I Algún kantiano es alemán.
S
O Luego, Algún alemán no es realista.
N t T

Como dijimos, para simplificar no pondremos ejemplos de la 1a. figura indirecta o 4a., la cual, como vimos, puede construirse como 1a. indirecta, poniendo primero la "menor" y en segundo lugar la "mayor", o, como 4a., poniendo en primer lugar la "mayor" y en segundo lugar la "menor".

Solamente, para fijar en forma más segura la diferencia entre la construcción *como 1a. figura indirecta y como 4a.*, demos dos ejemplos del modo llamado *respectivamente*.

C M t
E Ningún mineral es viviente.
L T M
A Todo oro es mineral.
N
T
E Luego, Ningún viviente es oro.
S t T

C T M
A Todo oro es mineral.
M M t
E Ningún mineral es viviente.
N
E Luego, Ningún vivien. es oro.
S t T

Recordemos que se llama premisa mayor la que lleva el término mayor (T), es decir, el P de la conclusión; y que se llama premisa menor la que lleva el término menor (t), es decir, el S de la conclusión.

d) *Reducción de los modos*. Es *la transformación* de los modos de la 2a., 3a. y 1a. indirecta o 4a. figuras en los correspondientes modos de la *1a. directa*, porque ésta es la más clara y evidente, aunque todas sean concluyentes.

Para saber hacerla ayudándose con las palabras mnemotécnicas, hay que atender: *primero* a la primera letra de la palabra mnemotécnica: todos los modos comenzados por B se reducen a BARBARA, los por C a CELARENT, los por D a DARII y por los F a FERIO.

Después hay que atender a otras letras del nombre del modo por reducir: "M" significa que las premisas deben ser trastrocadas ("*mutatio*"), pasando la mayor a menor y viceversa; "s" significa *conversión simple* de la preposición precedente a esa letra "s"; "p", *conversión por accidente* de la premisa precedente a esa letra "p"; "r" significa que la premisa precedente permanece inmutada ("*remanet*"), aunque a veces puede permanecer sin que aparezca esa letra; o aparecer esa letra sin tener *significación*; "c" se refiere a la *reducción indirecta*, de la que después hablaremos, y las demás letras son de relleno, para completar los versos latinos en que los modos se expresaban.

De CAMESTRES a CELARENT

C T M
A Todo hombre es sociable.
M t M
E Nigún reptil es sociable.
S
T
R
E Luego, Ningún reptil es hombre.
S t T

C M T
E Ningún sociable es reptil.
L t M
A Todo hombre es sociable.
R
E Luego, Ningún hombre es reptil.
N t T
T

De DARAPTI a DARII:

D M T
A Todo filósofo es meditativo.
R M t
A Todo filósofo es pensador.
P
T
I Luego, Algún pensador es meditat.
t T

D M T
A Todo filósofo es meditativo.
R t M
I Algún pensador es filósofo.
I Luego, Algún pensador es meditat.
t T

REDUCCIÓN INDIRECTA (O POR REDUCCIÓN AL ABSURDO)

BAROCO Y BOCARDO solo pueden convertirse de este modo. Los demás modos también -aparte de su reducibilidad directa-, pero no los estudiaremos.

Quien niega la validez formal de BAROCO o de BOCARDO debe aceptar las premisas y negar la conclusión (pues, si no, el supuesto error podría provenir de las premisas: de la falsedad de una o de ambas). Entonces, para probar la validez de los modos antedichos se sustituye una de las premisas concedidas -la seguida por la letra "c"- por la contradictoria de la conclusión. Se obtiene así un silogismo en BARBARA que *contradice en su conclusión la premisa concedida y sustituida*. Se evidencia, así, *que es imposible conceder las premisas y negar la conclusión*, con lo que queda *probada la validez formal de esos modos*.

Ejemplos de BAROCO a BARBARA

B T M
A Todo filósofo es pensador.
R t M
O Algún boxeador no es pensador.
C
O Luego, Algún boxeador no es filós.
t T

B M T
A Todo filósofo es pensador.
R
B t M
A Todo boxeador es filósofo.
R
A Luego, todo boxeador es pensador.
t T

De BOCARDO a BARBARA

B M T
O Algún justo no es feliz.
C M t
A Todo justo es virtuoso.
R
D
O Luego, Algún virtuoso no es feliz.
t T

B M T
A Todo virtuoso es feliz.
R
B t M
A Todo justo es virtuoso.
R
A Luego, Todo justo es feliz.
t T

e) *Variedades silogísticas categóricas.*

Estudiaremos ahora algunas formas no normales de silogismo categórico.

ENTIMEMA:

En la terminología actual -no en Aristóteles- es un silogismo con una premisa tácita. Se usa mucho en el lenguaje vulgar, en literatura y en retórica. Ejemplo: "Es hombre, luego es mortal". Falta la mayor: "Todo hombre es mortal".

SILOGISMOS RECTOS Y OBLICUOS:

El silogismo recto tiene sus términos en el mismo caso gramatical (directo); en el oblicuo, en cambio, los mismos términos *no* están tomados siempre en el mismo caso gramatical (*), sino en parte oblicuamente. Ejemplo:

M T
Cristo es *Dios*. (directo)
t M
María es madre *de Cristo*. (oblicuo)
Luego, María es madre *de Dios*. (oblicuo)
t T

En la mayor, el M y el T están en caso directo; en la menor, el M está tomado oblicuamente, y en la conclusión lo está en T.

(*) Los casos gramaticales (tomados de la *declinación latina*), pueden ser: *nominativo, genitivo, dativo, acusativo, vocativo* y *ablativo*. El *nominativo* es el caso *recto*; los *demás*, *oblicuos*.

Se prueba su validez reduciéndolo a un silogismo categórico recto:

M T
La *madre de Cristo* es *madre de Dios*.

t M
María es *madre de Cristo*. — en nominativo (recto):"*madre* ..."

Luego, María es *madre de Dios*.
t T

EPIQUEREMA:

Es aquel en que una o ambas premisas llevan su explicación:

Todo hombre es capaz de reír, porque es racional.
Todo filósofo es hombre.
Luego, Todo filósofo es capaz de reír.

POLISILOGISMO:

Se trata de un silogismo formado por varios silogismos combinados, de manera que la conclusión de uno sirva de premisa de otro:

Lo que es inmaterial no tiene partes integrales.
El alma humana es inmaterial.
Luego, El alma humana no tiene partes integrales. (Conclusión y premisa).
Lo que no tiene partes integrales es incorruptible.
Luego, El alma humana es incorruptible.

SORITES:

Es el silogismo con varios términos medios. Hay dos especies: La aristotélica y la glocénica (de Glocenius, doctor de Marburgo, Alemania, siglo XVI) En la aristotélica, en los M se va de menor a mayor extensión; y a la inversa en la glocénica.

Sorites aristotélico:

t M1
Juan es hombre.
M1 M2
El hombre es animal.
M2 T
El animal es viviente.
t T
Luego, Juan es viviente.

Sorites glocénico:

M1 T
El animal es viviente.
M2 M1
El hombre es animal.
t M2
Juan es hombre.
t T
Luego, Juan es viviente.

SILOGISMO MODAL:

Es aquel en que una o varias premisas son proposiciones modales. En caso de ser dos, ambas pueden ser de la misma modalidad, o de distinta modalidad. Atento a su complejidad, sólo daremos un par de ejemplos:

Es necesario que todo hombre sea mortal.
Es necesario que todo filósofo sea hombre.
Luego, Es necesario que todo filósofo sea mortal.
Es necesario que todo animal sea corruptible.
Es posible que algún viviente inteligente sea animal.
Luego, es posible que algún viviente inteligente sea corruptible.

EL SILOGISMO ESPOSITORIO:

Es el que tiene por M un singular. Ejemplo:

Sócrates fue un filósofo griego.
Sócrates fue obligado a beber la cicuta.
Luego, Un filósofo griego fue obligado a beber la cicuta.

Sin embargo, el silogismo expositorio no es un verdadero silogismo, no existe en él un M verdaderamente universal; por tanto no exite una verdadera inferencia, sino sólo *exposición, en forma de silogismo, de una conjunción de hecho, dada o dable a los sentidos*.

5. El silogismo hipotético

No es el que consta de tres proposiciones hipotéticas, pues entonces no deja de ser categórico, simple: "Si es B es A; si es C es B; entonces si es C es A" (BARBARA), sino, *aquel en que la mayor es hipotética, y en que la menor quita o pone una de las partes de la hipótesis, y la conclusión pone o quita la otra.*

Según sea el tipo hipotético de la mayor, el silogismo puede ser condicional, disyuntivo o conjuntivo. De la proposición copulativa, nada se sigue; por eso no hay silogismo copulativo.

a) *Condicional*. Es aquel cuya mayor es condicional; cuya menor pone la condición y la conclusión pone lo condicionado (ponendo ponens) o la menor quita lo condicionado y la conclusión quita la condición (tollendo tollens)("poner": afirmar si es afirmativa; negar si es negativa).

Hay dos figuras válidas, cada una con cuatro modos.

1a. Figura: (de la verdad de la condición a la verdad de lo condicionado), llamada *ponendo-ponens*, porque pone la condición y, en consecuencia, pone lo condicionado:

Si es A, es B; es A, luego es B.
Si es A, no es B; es A; luego no es B.
Si no es A, es B; no es A; luego no es B.
Si no es A, no es B; no es A; no es B.

2a. Figura: (de la falsedad de lo condicionado a la falsedad de la condición) o sea *tollendo-tollens* (negar si es afirmativo, afirmar si es negativa).

Si es A, es B; no es B; luego no es A.
Si es A, no es B; es B; luego no es A.
Si no es A, es B; no es B; luego es A.
Si no es A, no es B; es B; luego es A.

Las otras dos figuras posibles no son válidas: No se puede ir de la falsedad de la condición a la falsedad de lo condicionado, pues lo condicionado puede depender de otra condición, por ej.:

Si llueve el terreno estará húmedo.
No llueve.
Luego, El terreno no estará húmedo. (?)

Inválida inferencia, porque el terreno puede estar húmedo sin que haya llovido, por otros factores: riego, rocío, desborde de un río, marejada, etc.

Tampoco se puede ir de la verdad de lo condicionado a la verdad de la condición, por iguales razones, ej.:

Si llueve el terreno estará húmedo.
El terreno está húmedo.
Luego, Llueve (o Ha llovido) (?).

Inferencia igualmente inválida, porque como dijimos, lo condicionado puede depender de otras condiciones. Esto tiene interés en el problema de la "verificación" de hipótesis en ciencias experimentales, por ejemplo:

Si la teoría de Einstein es verdadera, se dará el fenómeno X.
Se da el fenómeno X.
Luego, La teoría de Einstein es verdadera. (?)

Inferencia inválida formalmente, y sólo probable materialmente, porque el fenómeno X puede depender de otras razones distintas de las formuladas en la teoria de Einstein. Por eso se suele decir que en tales

ciencias positivas no hay verificación absoluta, sino sólo un mayor o menor grado de confirmación, de valor sólo hipotético, y que puede ser desmentida por otras experiencias o suplantadas por otras teorías mejores.

b) *Disyuntivo*. Es aquel cuya premisa mayor es una proposición *disyuntiva* excluyente, la menor *quita el primer miembro* y la conclusión *pone el otro* (figura *tollendo-ponens*), o la menor *pone el primer miembro*, y la conclusión *quita el otro* (figura *ponendo-tollens*). Y existen 4 modos por figura.

1a. Figura (tollendo-ponenes):

O es A, o es B; no es A; luego es B.
O es A, o no es B; no es A; luego no es B.
O no es A o es B; es A; luego es B.
O no es A o no es B; es A; luego no es B.

2a. Figura (ponendo-tollens):

O es A, o es B; es A; luego no es B.
O es A, o no es B; es A; luego es B.
O no es A o es B; no es A; luego no es B.
O no es A o no es B; no es A; luego es B.

c) *Conjuntivo*. Es aquel cuya mayor es una proposición *conjuntiva*: la menor *pone* uno de los miembros, la conclusión *quita el otro*:

Juan no puede haraganear y pasar los exámenes.
Juan haraganea.
Luego, no pasa los exámenes.

O bien:

Juan no puede haraganear y pasar los exámenes.
Juan pasó los exámenes.
Luego, no haraganeó.

No vale inferencia de la falsedad de un miembro a la verdad del otro, porque ambos miembros pueden resultar falsos.

d) *El dilema*, etc. El dilema (trilema, etc.) es una argumentación cuya "mayor" es una *proposición disyuntiva* que expone una *disyunción completa*; en la menor -o menores-, cualquiera sea el miembro de esa disyunción que se elija se llega siempre a la misma conclusión. Es un silogismo hipotético compuesto, y con dicha característica en la conclusión.

EJEMPLO DE DILEMA:

S es o P o P1.
Si S es P, vale C.
Si S es P1, vale C.
Luego, C vale, ya sea que S sea P, o P1 o P2.

EL TRILEMA:

S es o P, o P1 o P2.
Si S es P, vale C.
Si S es P1, vale C.
Si S es P2, vale C.
Luego, C vale ya sea que S es P, o P1 o P2.

Un ejemplo es el que Tertuliano, en su ***Apologeticus***, oponía contra la justicia de un decreto del emperador Trajano. Éste disponía prohibir la investigación del "crimen" de cristianismo; pero agregaba que a los cristianos, ya denunciados había que penarlos. Entonces, Tertuliano argumentaba así:

Los cristianos, o son culpables, o son inocentes.

Si son culpables, ¿por qué prohíbes la investigación? (el decreto es injusto).

Si son inocentes. ¿por qué aplicas penas a los delatados? (el decreto es injusto).

Por lo tanto sean inocentes o culpables los cristisnos, el decreto es injusto.

6. La inducción

a) *Significado de la palabra inducción.*

Simard comienza su exposición de la inducción -exposición que abreviadamente pero muy de cerca, seguimos, pues la consideramos *muy superior* a las contenidas generalmente en los manuales de Lógica- trayendo a colación la definición que de tal término trae A. Wolf en la ***Enciclopedia Británica***: "designa una generalización, o el conjunto de las operaciones que establecen y confirman una generalización"; o incluso, a veces, "toda tentativa para descubrir cualquier especie de orden o conexión entre ciertos hechos, se llegue o no se llegue a una generalización".

Simard no niega el acierto de dicha definición; pero prefiere seguir su camino propio apoyado en Aristóteles. ¿Qué es la inducción? (4).

Considerando primero la "*cosa*" designada ante todo -según el Estagirita- *por el término "inducción"*: Es un procedimiento mediante el cual la razón alcanza las *primeras proposiciones o principios* a partir de los cuales deduce en seguida conclusiones. Las premisas del silogismo no dependen en último término de otro silogismo, so pena de un "proceso al infinito" o de un círculo vicioso; dependen, por tanto, de otra forma de conocimiento racional, al que se ha llamado inducción. También es la *inducción* el procedimiento que en las ciencias positivas les permite elevarse desde los *hechos experimentales* a una *ley general.*

Atendiendo ahora al *origen del término "inducción"*, viene éste del latino "inductio", que, al igual que el griego "epagogé", designa la acción de llevar hacia, conducir, introducir. Por semejanza con esas acciones físicas, el término "inducción" fue escogido para significar el proceso de la razón que recorre los singulares para llegar a una proposición universal. Por ejemplo:

- El proceso por el cual se estableció en Física la ley de Mariotte.
- El proceso por el cual en Filosofía se establece, por ejemplo, que "Todo es mayor que cualquiera de sus partes separadamente tomadas".

En la práctica la inducción supone a menudo todo un conjunto complejo de operaciones. Algunos primeros principios de las ciencias filosóficas se establecen en gracia a una larga investigación dialéctica, como en el primer libro de la ***Física*** de Aristóteles. Algo semejante ocurre al comienzo de su tratado ***De Anima*** (Sobre el Alma).

La inducción tiene por *fin*: ya sea proporcionar los *principios de donde procede el silogismo*, ya las *generalizaciones científicas*, que también son fuente de deducciones y previsiones (Simard).

Dicho esto convengamos en que la inducción en sentido estricto es *el paso de los singulares al universal siguiendo el camino del raciocinio.*

El estudio de todo otro tipo de argumentación lo hace Aristóteles *por comparación con el silogismo categórico*: y así lo hace, por tanto, al tratar de la *inducción.*

(4) Cfr. E. Simard, *La nature et la portée de la méthode scientifique*, Québec (Laval) -París (Vrin), 1958. Hay edición Castell., *La naturaleza y alcance del método científico.* sobre la inducción, caps. XI y XII, Madrid, Gredos, (ignoramos el año).

Lo que caracteriza el *silogismo categórico* (en la 1a. figura) según el filósofo de Estagira es que el término mayor A (T), es atribuido al término menor C (t) por medio del término medio B (M):

B (M) A (T)
Lo que es espiritual es inmortal.

C (t) B(M)
El alma humana es espiritual.

Luego, El alma humana es inmortal.
C (t) A (T)

En cambio, la *inducción* concluye que el T (A) pertenece al M (B) por intermedio del t (C). Como en este ejemplo:

C (t) A (T)
Este gas, este otro gas, este otro gas obedecen a la ley de Mariotte.

C (t) B (M)
Este gas, este otro gas, este otro gas, son gases.

Luego, Los gases obedecen a la ley de Mariotte.
B (M) A (T)

Debe notarse que aquí por *término medio* no se entiende el que sirve de vínculo de unión entre los otros dos, sino el de *extensión media*. Y la comparación se hace en relación a un silogismo categórico de la primera figura y de modo BARBARA (lo más perfecto en materia de argumentación) en que el M, efectivamente, no es sólo el *vínculo* de los otros dos, sino también de extensión media en comparación con ellos. Si por M entendemos solamente el que sirve de vínculo a los otros dos términos, en el caso de la inducción el "M" es el t (C), o sea la enumeración de los casos particulares.

Esta inducción conduce al conocimiento de principios, esto es, de universales complejos (proposiciones universales). Y estos universales complejos son de dos clases: o proposiciones primeras y absolutamente ciertas o proposiciones solamente probables, como en las generalizaciones de la Física positiva.

b) *La naturaleza de la inducción* (Simard):

El nombre inducción es un nombre de forma. En el estudio de todo razonamiento la consideración de la forma debe preceder a la de la materia. Así hemos hecho nosotros en el caso del silogismo categórico, al que hemos estudiado en su forma, dejando su materia para cuando estudiemos la demostración.

Muchos libros no hacen esa distinción al hablar del raciocinio inductivo, y dividen directamente la inducción, por ejemplo, en *completa* o *incompleta*. Pero esta distinción sólo vale en el estudio material de la inducción.

Desde el punto de vista formal la inducción es completa (ya veremos en qué sentidos) *o si no, no existe*. No hay posibilidad media entre estas dos probabilidades.

El estudio de la forma de la inducción se vincula estrechamente a la del silogismo, tal como lo dijimos ya.

La inducción es una argumentación *imperfecta* desde el punto de vista de la forma.

Tomemos un silogismo:

M T
Todo B es A.
t M
Todo C es B.
Luego, Todo C es A.
t T

Ya vimos que en el lenguaje aristotélico, B equivale a M; A equivale a T y C (en griego, la letra "gamma") equivale a t.

Consiste, pues, el silogismo categórico (en su principal figura, la primera) en atribuir (o negar) el término mayor al menor a través de una previa consideración de ambos en relación al término medio.

En cuanto a la inducción, dice Aristóteles: "La inducción o silogismo inductivo consiste en concluir, apoyándose sobre uno de los extremos (C) que el otro (A) es atribuible al medio (B)". Por ejemplo:

t (C) T (A)
El oro, la plata, el cobre conducen bien la electricidad.

t (C) M (B)
El oro, la plata, el cobre son metales.

Luego, Todo metal conduce bien la electricidad.
M (B) T (A)

O sea:

Todo C es A.		Todo t es T.
Todo C es B.	Es decir,	Todo t es M.
Luego, Todo B es A.		Luego, Todo M es T.

Como expresamos, la inducción es imperfecta desde el punto de vista de la forma. En lugar de concluir universalmente, *debería concluir particularmente*:

El oro, la plata, el cobre conducen bien el valor.
El oro, la plata, el cobre son metales.
Luego, Algunos metales conducen bien el calor.

Por lo tanto, para llegar a una proposición universal válida como conclusión de la inducción *hay que suponer que la enumeración de los singulares es completa* (como veremos, formal o virtualmente).

Si es así, entonces puede *convertirse simplemente la menor*, y tenemos:

M T
El oro, la plata el cobre son buenos conductores del calor.
t M
Pero todo metal es, oro, plata o cobre.
Luego, Todo metal es buen conductor del calor.
t T

Esto, sin embargo, no exige que en toda inducción haya que enumerar uno por uno todos los singulares (enumeración completa *formal*); después de comprobada la conexión en algunos, basta añadir "y lo mismo ocurre con los demás" (enumeración completa *virtual*). Pero, ¿nos autoriza la experiencia a llegar a esa universalidad? Este problema pertenece a la lógica material de la inducción. Pero toda inducción, necesaria o probable, debe poseer la nota de universalidad en su *forma*.

Porque, como vimos, entonces la conversión de la menor en la inducción -conversión hecha posible por una enumeración formal o virtualmente completa de los singulares- procura un raciocinio de la forma siguiente:

Todo C es A.		Todo M es T.
Todo B es C.	O sea,	Todo t es M.
Luego, Todo B es A.		Luego, Todo t es T.

Que equivale a la de un silogismo en BARBARA. Pero *sigue diferenciándose del silogismo*, en que, en verdad, el verdadero término medio en la inducción no es un universal sino una *enumeración de singulares*.

El silogismo conduce a una proposición mediata, como conclusión: la inducción, aunque se le dé aspecto de silogismo, conduce a una proposición inmediata (en el orden intelectivo) que parte de una enumeración de los singulares.

Así, la inducción es una argumentación que, para ser formalmente válida, exige una enumeración completa de los singulares. Tal enumeración permite convertir simplemente la menor y disponer la materia bajo la forma de un silogismo de la primera figura.

c) *División material de la inducción.*

Conviene dividir el raciocinio inductivo sólo respecto de la *materia*, y no respecto de la forma.

Dicha división corresponde estrechamente a la diversidad de papeles en la enumeración de los singulares. Cuando la materia es necesaria, los casos enumerados sirven solamente para ejemplificar o ilustrar la proposición obtenida inductivamente. En materia contingente por el contrario, la enumeración de los singulares pretende probar el principio, o sea que la justificación del principio se obtiene sólo por la enumeración de los singulares.

Cuando la *materia es necesaria*, los casos enumerados sirven solamente para *ejemplificar* o *ilustrar* la proposición obtenida inductivamente.

En *materia contingente*, por el contrario, la enumeración de los singulares pretende *probar* el principio, o sea que la justificación del principio se obtiene sólo por la enumeración de los singulares.

La inducción en materia necesaria

Sean, por ejemplo, las siguientes proposiciones: "El todo es mayor que la parte"; "es imposible ser y no ser simultáneamente y bajo la misma relación". Se trata de proposiciones ciertas. Dado que son

primeras e inmediatas, no se las puede obtener como conclusiones de un silogismo; se obtienen, por tanto, por inducción.

Para prestarles asentimiento no esperamos a que la enumeración de los singulares sea completa (formalmente completa). Por otra parte, pretenderlo llevaría a una tarea infinita. Ni siquiera es necesaria una larga enumeración. Desde que la percepción sensible hace conocer *algunos casos*, o incluso *uno solo bien comprendido*, el espíritu ve que el predicado en cuestión es un *predicado esencial o necesario*; válido, por tanto, para todos los casos posibles.

La percepción intelectual de un vínculo esencial entre el P y el S equivale a la enumeración total de los singulares, y, por tanto, dispensa de proseguir toda enumeración subsiguiente.

Por ejemplo: Miro mi reloj y veo que el tal es mayor que sus partes (sus agujas, sus ruedecillas, sus números de las horas). Pero mi inteligencia comprende que ello no ocurre porque se trate de *tal* reloj; ni siquiera porque se trate de un *reloj*; sino porque se trata de un todo; y en seguida advierto que, *cualquier todo*, por ser *un todo*, es mayor que sus partes separadamente tomadas. Y así, sobre la base de una sola experiencia de lo singular bien penetrada intelectiva y abstractivamente, llego a la certeza de la antedicha proposición universal, válida para todos los todos existentes, pasados, futuros o simplemente posibles. Lo mismo en cuanto a la proposición "Es imposible ser y no ser simultáneamente y bajo la misma relación" (principio de no-contradicción): basta, al menos *de iure*, una sola experiencia de un ente -cualquiera que sea- para que la inteligencia se dé cuenta de que ello vale para todo ente, universalísimamente (trascendentalmente)

En la inducción, en cambio, que concluye que el cisne es blanco o negro, la *certeza depende del número de casos examinados*. Porque la inteligencia no alcanza a ver ninguna conexión necesaria entre el S (el ser cisne) y el P (el tener tal o cual color). Es -como veremos más adelante- una inducción en materia contingente o conocida como contingente.

En el conocimiento de los principios ciertos, por el contrario, el espíritu ve en seguida que su certeza es *independiente del número de casos examinados*. Es la llamada inteligencia de los principios. Este tipo de inducción funda la *parte demostrativa de las ciencias filosóficas y matemáticas*.

La inducción en materia contingente

A menudo, los objetos desde donde parte la inducción son tales que, con respecto al P en cuestión, no fundan proposiciones necesarias (Simard).

Ocurre entonces que, aunque enunciadas en una forma universal, estas generalizaciones tienen solamente una *universalidad aproximada o construida*, sin correspondiente adecuado en la realidad.

Pertenecen a *dos clases*:

• Proposiciones basadas en la *experiencia común*, como "La madre ama a su hijo", "La caridad engendra reconocimiento".

• Proposiciones basadas en la *experiencia científica*, como -por ejemplo- las leyes de los fenómenos luminosos.

Las primeras proveen las premisas de silogismos dialécticos; las segundas son las leyes de la ciencia experimental.

Por ejemplo: un científico hace experiencias para determinar el comportamiento de los gases respecto de la presión y del volumen. Después de haber enumerado cierto número de casos singulares, agrega "y lo mismo en cuanto a los otros". Su raciocinio resulta entonces perfecto desde el punto de vista de la forma. Pero la materia, ¿es tal como para que la universalidad así afirmada corresponda efectivamente a la realidad? El científico es incapaz de hacer el examen completo de todos los singulares, es decir, de todos los gases en todas las condiciones posibles (Simard).

El científico sospecha que si estimara perfectamente rigurosa a la ley de Mariotte (o de Boyle-Mariotte), ésta no convendría más que a un gas ideal, a un ente de razón (la ley de Boyle-Mariotte dice que en los gases, en iguales condiciones de temperatura, presión x volumen = constante [p x v = c], o sea, que a mayor presión, menor volumen, y a menor presión, mayor volumen).

Por otra parte, la historia de la ciencia le enseña al científico que en un momento u otro aparece siempre una divergencia entre la fórmula universal de la ley y los resultados de la experiencia, y, efectivamente, esto se dio en los casos de presión y el volumen de los gases, y en tal medida, que la *ley de Boyle-Mariotte tuvo que ser sustituida* por la más complicada pero por ahora *más exacta ley de van der Waals*.

Es que el asentimiento del espíritu a tales proposiciones se funda únicamente en la repetición de la experiencia. La evidencia (por lo

menos presunta) reposa sobre la multiplicidad de los casos y no en la comprensión de una esencia.

Sin ver la conexión esencial entre el P y el S, el científico positivo conserva sin embargo la proposición universal, hasta el momento en que los hechos exijan modificarla. La pone como universal, no porque la realidad lo justifique totalmente, sino porque él necesita tales fórmulas para extender o unificar sus conocimientos.

Estas conclusiones inductivas permanecen probables. Lo que es probable en las ciencias positivas son las proposiciones universales; los hechos en que se fundan son casi siempre ciertos.

Ahora bien: *cuando los singulares son poco numerosos* o cuando uno se limita a considerar las *especies de un género*, entonces es posible la enumeración formalmente completa. Pero en esta inducción difiere: a) la inducción cierta de los principios, y b) de la demostración rigurosa de una propiedad.

En el caso presente, lo que hace creer en la verdad de la proposición universal resulta únicamente de la enumeración de los singulares. No alcanza, como en la inducción de los principios, a percibir una *relación esencial entre P y S*, y además el raciocinio inductivo *no da la razón propia y esencial* de la proposición, pese a ser ésta, en este tipo de inducción completa, cierta sin embargo.

La inducción en las ciencias experimentales

Estas ciencias definen sus objetos por el enunciado de sus propiedades, y éstas por la descripción del procedimiento de medida. Y como estas propiedades se enuncian en leyes, tal o cual cuerpo es definido por un conjunto de leyes (Simard).

La generalización en estos casos resulta de una inducción en sentido estricto, es decir, de un raciocinio basado en la enumeración de los singulares. Pese a Popper (que niega el fundamento inductivo de las leyes físico-matemáticas) ello parece evidente (5).

Esta enumeración constituye la única garantía de la conclusión, la cual, por consecuencia, no sobrepasa el plano de la probabilidad.

(5) Cfr. K. Popper, *La lógica de la investigación científica*. cap. I, n. 1 y ss., Madrid, ed. Tecnos, 1962. Popper no da valor a la inducción porque, para él, sólo existe lo que Simard llama "inducción en materia contingente" ; y aun a ésta la desvaloriza en exceso, en virtud de cierto nominalismo que no ve el "universal potencial" en las cosas. De allí que para él, el paso de los singulares a lo universal no dé ni siquiera probabilidad (ver nn. 1 y 80).

Tanto las leyes, como las definiciones establecidas con ayuda de esas leyes, son generalizaciones aproximadas y provisorias.

He aquí la razón: cuando el físico quiere establecer caracteres *muy particulares de las cosas*, no puede *hacer completa abstracción de la materia singular*; mientras que el filósofo de la naturaleza, en un plano de mayor generalidad, llega a tal abstracción. Cuando define el alma como "el acto primero de un cuerpo natural orgánico que tiene la vida en potencia", puede dejar de lado completamente las particularidades materiales de cada uno de los cuerpos orgánicos que tiene capacidad de vida. En Física, por el contrario, la inducción no llega a aislar una esencia específica de los elementos materiales individuantes.

Además, en las ciencias experimentales, por encima de las leyes, unificándolas, y como principios de su deducción (las ciencias positivas, especialmente las matematizadas, después de obtener sus leyes por inducción tratan también de justificarlas por deducción) se hallan *los axiomas*. Éstos, en las ciencias antedichas, no resultan de una simple generalización a partir de los resultados experimentales, ni por inducción. Nacen por *creación o posición del espíritu*. No son evidentes sino sólo *hipotéticos y probables*: se los acepta en cuanto a partir de ellos pueden derivarse las leyes (obtenidas por inducción) y unificarse en un sistema. En esa condición están, entre otras, las teorías de la constitución de la luz, la de la relatividad generalizada, las de gravitación universal e inercia, etc. (Simard).

La diferencia entre la *inducción cierta* y la *inducción dialéctica* funda la distinción entre la *parte cierta (filosófica)* y la *parte dialéctica (científico-positiva)* en el conocimiento de la naturaleza.

C. LA DEMOSTRACIÓN

Más atrás hemos analizado *formalmente* el silogismo categórico, en sus leyes y reglas, figuras y modos; pero todo ello vale tanto para silogismos que concluyen verdad, e incluso verdad necesaria, como para los que concluyen correcta pero falsamente. Por ejemplo:

Todo cuerpo es gaseoso.
Todo metal es cuerpo.
Luego, Todo metal es gaseoso.

Por eso Aristóteles, para que haya *auténtica ciencia* exige que ésta sea obtenida mediante silogismos *demostrativos*, y no mediante silogismos *meramente correctos*.

Nosotros: a) no somos nominalistas ni escépticos en Metafísica; b) no creemos que el saber humano se reduzca al que se obtiene por las ciencias positivas. Por ello, creemos que es de perfecta necesidad y actualidad la teoría aristotélica de la *demostración*.

Como bien recuerda Gredt (6), en *sentido lato* demostración es todo raciocinio que llega a una conclusión verdadera y cierta; pero, en un *sentido más estricto* la demostración es *definida* por Aristóteles de las dos siguientes maneras: una, por su *causa final*; otra, por su *causa material*, sea por el *tipo de premisas* que deben emplearse en la demostración así concebida.

La primera definición dice "*Por demostración entiendo el silogismo científico; y lo llamo científico a un silogismo cuya posesión misma constituye para nosotros la ciencia*" (***Segundos Analíticos***, L. I, c. 2, Bkk. 71b, 15-20).

De allí los escolásticos sacaron la siguiente definición del silogismo demostrativo: "*syllogismus efficiens scire*": "silogismo que hace saber". *Saber* allí no significa un conocimiento cualquiera, sino el conocimiento científico según Aristóteles, el cual expresa que "estimamos poseer la ciencia de una cosa de una manera absoluta, y no a la manera de los sofistas, de una manera puramente accidental, cuando creemos conocer la *causa* por la cual la cosa es, y que sabemos que esa *causa es causa* de la cosa, y que además *no es posible* que la cosa *sea otra* que lo que ella es" (***Segundos analíticos***, L. I, c. 2, Bkk. 71b 9-16).

Expliquemos esto: para que haya ciencia, en sentido aristotélico, debe haber un "conocimiento cierto por las causas", esto es: a) debe conocerse *la causa* de algo; b) que esa causa sea precisamente *la causa de esa cosa*; c) que entre esa cosa y la causa que la produjo haya un *vínculo necesario*. Por ejemplo: tenemos ciencia de un eclipse cuando conocemos su causa (la interposición de otro astro); que esa causa es precisamente causa de ese hecho (podría conocerse el astro que produce el eclipse, pero no conocerlo precisamente en cuanto es causa de ese eclipse; podrían también -en otro ejemplo- conocerse los bacilos de Koch, pero ignorar que ellos son causa de la tuberculosis); finalmente, es necesario que esa cosa o hecho dependa *necesariamente de esa causa*; si no, no se tendría ciencia propiamente dicha de esa cosa, porque podría haber sido producida por otra causa o ser de otra manera.

(6) Cfr. I. Gredt, *op. cit.*, vol. I, n. 210, p. 167.

Por eso la *Historia no es ciencia en sentido aristotélico* (7), porque está afectada de contingencia, nacida precisamente de la libertad humana: San Martín cruzó los Andes y liberó a Chile y Perú; pero pudo no haberlos cruzado; pudo haber insistido en el ataque siempre fracasado a través del Alto Perú; pudo no haber venido a América; pudo haber querido no emanciparla; pudo, incluso, no haber nacido. Lo mismo con César y su cruce del Rubicón: pudo no haberlo cruzado, y la historia romana no hubiera sido la misma. En Historia, una vez producidos los hechos, se puede -no siempre- conocerlos por sus causas; pero es imposible, a partir de las causas -antes de producir su efecto- predecir de manera infalible su actualización y resultado.

Ahora bien: la *certeza* que requiere la ciencia puede ser de dos tipos. La *absoluta* y la *condicionada*. La primera no admite excepciones, es también llamada *metafísica*, y se da en la Metafísica, en gran parte de la Lógica y de la Matemática; la segunda, *condicionada*, admite excepciones, y posee dos grados: a) la certeza *física*, fundada en el común obrar de la naturaleza, pero que admite excepciones: por ejemplo, un producto natural monstruoso, y b) la *moral*, que es la más débil, y que *en los hechos* sufre múltiples excepciones (aunque como proposiciones de "deber ser" -no de ser- generalmente no las admitan), como en los ejemplos ya aludidos: "Las madres aman a sus hijos"; "La caridad engendra reconocimiento". No siempre ocurre así, de hecho.

Si la *absoluta o metafísica* no admite excepciones -ni por milagro- es porque se funda en las leyes del ser en cuanto tal, y en último término, en el *Ser Absoluto*, Dios; las otras dos, en cambio, admiten, como vimos, excepciones; la física porque se funda en el obrar normal de las naturalezas físicas, pero puede fallar -ya en forma de engendro anormal, ya por milagro- porque tales naturalezas pudieron no haber existido, o haber existido con otras leyes, y porque sus principios pueden sufrir corrupción; la certeza *moral* se funda en el común obrar de los hombres; pero este común obrar está expuesto a tantas contingencias -debidas a la libertad humana y a la falibilidad de la misma- que es, como vimos, la más débil de las necesidades, y, por tanto, de las certezas.

(7) En contra de esta tesis, es decir, en favor del carácter científico, *"stricto sensu"*, de la Historia, cfr. E. Morón Alcain. *Fundamento filosófico de la historia como ciencia*, Buenos Aires, ed. R. Alonso, 1980. Y, por cierto, desde otra perspectiva, Hegel, en todas sus obras y especialmente en su *Filosofía de la historia*. (Más exactamente, *Filosofía de la historia mundial: Philosophie der Weltgeschichte*.)

La *segunda definición* que da la demostración de Aristóteles es la que se funda en las *condiciones que deben tener las premisas* de un silogismo demostrativo en el sentido más riguroso de la palabra. Estas condiciones son seis: *tres de ellas* se refieren a las premisas en sí mismas; *las otras tres*, a las premisas respecto de la conclusión. En verdad, en los ***Segundos analíticos*** (L. I, c. 2, Bkk. 20-25), el Estagirita no da una definición estricta de la demostración por las condiciones de sus premisas, sino que solamente enumera cuáles deben ser esas condiciones para producir verdadera demostración. Sobre esa base, los escolásticos construyeron esta definición: "*un silogismo que consta de premisas verdaderas, primeras, inmediatas; anteriores a la conclusión, más conocidas que la conclusión y causas de la conclusión*".

Premisas, pues 1) *verdaderas*: porque -como ya dijimos al hablar de las leyes de toda argumentación- de lo verdadero, en buena consecuencia, sale lo verdadero; mientras que de lo falso sale lo falso o, por mero accidente, lo verdadero. De manera que para tener con certeza un silogismo con conclusión verdadera y necesaria se necesita que sus premisas también lo sean; 2) *primeras*: porque todo silogismo supone premisas; si éstas son de por sí evidentes ya tenemos la condición; si no lo son, habrá que probarlas por otro silogismo; pero, salvo un insensato "proceso al infinito" o un tautológico círculo vicioso (probar A por B y B por A) tenemos que llegar por fin a un silogismo cuyas premisas no necesiten ser demostradas, sino que sean evidentes de por sí, y, por tanto, primeras; 3) *inmediatas*: dicho con otras palabras, esta condición enuncia lo mismo que la anterior; si las premisas, en último término, deben ser primeras, por ello mismo deben ser inmediatas, esto es, tales que la conexión entre S y P se intelija *sin necesidad de ningún M*, porque si fuera necesario esto las estaríamos probando por otro silogismo, y así sucesivamente, o cayendo en círculo vicioso.

Éstas son las tres condiciones que *en sí mismas* deben tener las premisas de un silogismo demostrativo. Únicamente cabe aclarar que no siempre todo silogismo demostrativo nace *inmediatamente* de premisas primeras e inmediatas; pero sí al menos *virtualmente*, esto es: sus premisas, en último término, deben ser probadas a partir de premisas primeras e inmediatas, a través de uno o de varios silogismos.

En cuanto a las condiciones de las premisas *respecto de la conclusión*, ellas deben ser también tres: 1) *anteriores a la conclusión*: es indudable que en todo silogismo, sea demostrativo o no, y realice o

no realice el tipo más perfecto de demostración (sobre lo que volveremos), las premisas son anteriores a la conclusión, pues la engendran; pero Aristóteles en el pasaje que estamos comentando se refiere ante todo a la demostración por excelencia -la que, según veremos, se llama, en términos latinos, "*a priori*" y "*propter quid*"-; y en tal caso las premisas no sólo deben ser *lógicamente* anteriores a la conclusión, sino también *ontológicamente* anteriores. Por ejemplo, cuando se prueba del hombre (S), que es libre (P), fundándose en la esencia del hombre: animal racional (M), se está realizando este tipo de demostración, pues se demuestra la propiedad a partir de la esencia, la cual es anterior a la propiedad, no temporalmente pero sí por naturaleza. Pues pertenece al concepto de propiedad -recordar los predicables- dimanar necesariamente de la esencia, por lo cual ésta es ontológicamente anterior, raíz fundante; 2) *más conocidas que la conclusión*: también aquí, tomada la cuestión en una perspectiva lógico-formal, es indudable que en todo silogismo las premisas son más conocidas que la conclusión, pues el conocimiento en acto de ésta se saca a partir de aquéllas. Pero en este pasaje Aristóteles, pensando siempre en la demostración por excelencia, al decir "más conocidas" no está pensando sólo en "más conocidas por nosotros", los hombres, sino en "más conocidas en sí", ontológicamente; esto es, de una inteligibilidad superior, de una verdad ontológicamente superior. Y el ejemplo dado para la condición 1) de este segundo grupo vale también para este requisito: la esencia de algo es *en sí* "más conocida", más verdadera ontológicamente que las propiedades que de ella emanan y que a partir de ella pueden probarse; 3) *causas* de la conclusión: hay que repetir lo ya dicho dos veces, en todo silogismo las premisas son *causa lógica* de la conclusión, pues la engendran y la hacen saber; pero -aun descartando los silogismos meramente correctos, y atendiendo a la verdad y a la materia- no toda demostración parte de las premisas que sean también *causa ontológica de la conclusión* (para lo cual vale el ejemplo dos veces puesto), sino que existe un tipo de demostración- el que, como veremos, se llama "*a posteriori*" -verdadero sin duda-, pero que parte de los *efectos ontológicos* para remontarse a las *causas ontológicas*, como cuando probamos la existencia de Dios a partir de la existencia del mundo; o la existencia actual o pasada del artista a partir de la obra de arte. En tales casos, las premisas son causa lógica de nuestro conocimiento de la conclusión; pero ya no son causa ontológica de la conclusión (del objeto mentado en la conclusión).

Por eso, si a esta segunda descripción aristotélica de la demostración queremos darle un sentido más amplio, que abarque no sólo la demostración "propter quid" y "a priori" -demostración, como veremos, por la causa ontológica inmediata y propia- sino todo tipo del término análogo "demostración", entonces: a) debemos conservar las condiciones de las premisas en sí: verdaderas, primeras e inmediatas; b) pero debemos dar *un sentido más amplio* a las tres condiciones de las premisas respecto de la conclusión: las notas de anteriores, más conocidas y causas de la conclusión deben ser interpretadas como acudiendo no siempre ni necesariamente a una prioridad ontológica de ellas respecto del objeto de la conclusión, sino a veces -eventualmente- a una *mera prioridad lógica* (y gnoseológica).

1. División

Lo dicho nos da una base para adentrarnos en la división de la demostración.

Existen demostraciones "quia" (de que *algo es*) y demostraciones "propter quid" (del *por qué* algo es).

La demostración puede ser también, "*a priori*" o "*a posteriori*" (algunos agregan la "*a simultaneo*"). Es "*a priori*" cuando, a partir de la causa ontológica, prueba el efecto o propiedad; es "*a posteriori*" cuando, a partir del hecho, efecto o propiedad, prueba la existencia de su causa; en la "*a simultaneo*", prueba un correlativo por otro. Combinando ambas divisiones, tenemos:

• La demostración "*propter quid*" es siempre "*a priori*". Por ejemplo:

Todo lo inmutable es eterno.
Dios es inmutable.
Luego, Dios es eterno.

Hemos probado el "atributo" *eternidad* de Dios a partir de su razón *inmediata* y *propia*: la inmutabilidad. Otro ejemplo:

Todo ente racional posee voluntad.
Todo hombre es racional.
Luego, Todo hombre posee voluntad.

La racionalidad es la causa inmediata y propia de la voluntad.

• La demostración "*quia*" puede ser "*a priori*", "*a posteriori*" o "*a simultaneo*".

"*A priori*" cuando prueba a partir de una causa ontológica, sí; pero *muy genérica y alejada* (así, cuando en Teología natural se prueba la eternidad de Dios a partir de su omniperfección y no ya a partir de su inmutabilidad; tal omniperfección es, sí, "causa" (razón) de la eternidad; pero no sólo de ella, sino también de su inteligencia, justicia, misericordia, etcétera.

La demostración "*quia*" "*a posteriori*" es aquella que parte de los efectos, de los datos, de lo más manifiesto para nosotros los hombres, y concluye en la afirmación de la causa de esos efectos, datos o manifestaciones. En este sentido, son típicas las "cinco vías" que Tomás de Aquino emplea para probar la existencia de Dios: son demostraciones "a posteriori" 1) *A partir del movimiento* (cambio) de este mundo hasta llegar a un *Primer Motor*; 2) *A partir de las causas eficientes* de este mundo que para causar necesitan ser causadas, hasta una *Primera Causa Incausada*. 3) *A partir de los entes contingentes* de este mundo, que pueden ser o no ser hasta llegar al *Ser Necesario*; 4) *A partir de las perfecciones puras* de que los entes de este mundo participan imperfectamente y según diversos grados, hasta una *Perfección Máxima y Pura*, y, 5) *Desde el orden de este mundo*, dado incluso en entes sin inteligencia, hasta una *Primera Inteligencia Ordenadora*. (***Suma teológica***, 1, q. 2.3.). Y este *Primer Motor*, esta *Primera Causa Incausada*, este *Ser Necesario*, esta *Perfección Pura* y esta *Inteligencia Ordenadora* no son sino *Dios*.

La demostración "*quia*" "*a simultaneo*" es cuando un correlativo se prueba por el otro: "es hijo, luego tiene padre", "es padre, luego tiene hijo". O cuando entre la "causa" y el "efecto" se da sólo una distinción de razón: así, si Dios existe de por sí, es el Ser subsistente.

Todas las demostraciones que hasta aquí hemos visto son *directas*, esto es, prueban directamente algo; pero también hay demostraciones *indirectas*, que prueban algo por el absurdo que resulta de pretender lo opuesto a la tesis que se pretende probar. (Por ejemplo: "Si el caballo fuera racional, sería capaz de hablar; pero; el caballo no es racional; luego, el caballo no es capaz de hablar"; "Si el caballo fuera capaz de hablar, sería racional; pero el caballo no es capaz de hablar; luego, no es racional". La primera es una demostración indirecta "propter quid"; la segunda, "quia" y "a posteriori") (*).

(*) Estas argumentaciones *no son correctas* desde el punto de vista de la forma (ver silogismo hipotético) pero son verdaderas y válidas por razón de la. materia, ya que son en *materia necesaria* y *convertible*.

2. Los principios de la demostración

Ya vimos que toda demostración, en último término, tenía que fundarse en *premisas inmediatamente evidentes*. Estos principios inmediatamente evidentes para nosotros, los hombres, son los *principios de la demostración*, o *primeros principios*.

Expliquemos este cuadro: "Toda enunciación cuyo P está conectado inmediatamente con su S, sea o no accesible en esa su inmediatez al hombre, es un principio. Si tal conexión es *verdadera en sí*, pero los hombres *no la pueden conocer* en su inmediatez (sino quizás a través de una demostración), ese principio es "*evidente en sí*" ("quoad se"). Así, esta verdad: *Dios es*, es "evidente en sí" porque el Ser de Dios es idéntico con Dios mismo, con su Esencia. Pero como nosotros no tenemos una visión intelectiva inmediata de la esencia de Dios, para nosotros los hombres no es inmediatamente evidente, sino que debe ser *demostrada*, como lo hizo Tomás de Aquino, por las "cinco vías", *a posteriori*.

Si, en cambio, podemos conocer la esencia del ente de que se trate, podemos ver intelectivamente que el P pertenece inmediatamente al S, y entonces el principio es "*evidente para nosotros*".

Si el S es tan general, tan común, que es conocido *por todos* los hombres (sepan expresarlo o no), es un *primer principio general o común*, como "El ente no puede ser y no ser simultáneamente"; "El todo es mayor que la parte".

Si en cambio, el S es más particular, y su esencia sólo llega a ser conocida al hombre luego de largas investigaciones dialécticas, el principio se llama *propio* (propio de tal o cual ciencia), como ocurre en el ejemplo puesto: "Lo incorpóreo no ocupa lugar".

Desde este punto de vista las enunciaciones pueden ser:

- Prop.
  - Prop. Inmediatas evidentes.
    - en sí: Dios es.
    - en sí y para nosotros.
      - para todos: "El todo es mayor que la parte".
      - para los que saben: "El espíritu no ocupa lugar".
  - Prop no inmediatas evidentes. = deben ser probadas, por ej. "El alma humana es inmortal".

Es un principio inmediatamente evidente, porque el lugar (ver *Categorías*) es precisamente lo que circunscribe a un cuerpo; el límite interior del cuerpo inmediatamente tangente, sea éste aire, agua o cualquier otro cuerpo. Pero lo incorpóreo por esencia es lo que no tiene cuerpo; luego, no puede tener lugar. Esto *no es evidente* para los que *no conocen la esencia de la incorporeidad*, ni -eventualmente- *la del lugar*. Así, el materialista Haeckel osaba llamar a Dios "el animal vertebrado gasiforme", concibiendo -imaginando- la incorporeidad como un cuerpo muy sutil: el gas; asimismo, los soviéticos han llegado a decir que Dios no existe, "porque" los astronautas soviéticos, en sus viajes espaciales, no lo han visto (!) y los espiritistas creen ver un espíritu de los muertos cuando se les manifiesta el "ectoplasma", especie de sustancia extensa y gaseosa extremadamente sutil.

Muchos científicos, lógicos y epistemológicos contemporáneos dicen que no existen principios evidentes; y sus axiomas -primeros principios- son sólo convencionales, cuando más probables y de seguro sustituibles. Pero esto -que equivale a destruir la inteligencia- es refutable: La tesis de que no existen axiomas evidentes, ¿es evidente o inevidente? Si lo primero, caen en inmediata contradicción, porque admitirían al menos un axioma evidente: el de que no existen axiomas evidentes; si es inevidente, ¿cómo lo aseguran con tanta certeza, insistencia y aires de definitiva superioridad? (*).

Los *primeros principios* pueden ser *especulativos* o *prácticos*, según rijan la razón especulativa o la razón práctica.

Los principales principios especulativos son:

a) *El de no-contradicción*: "*Un ente no puede ser y no ser o ser y no ser lo que es, simultáneamente y bajo la misma relación.*" Es el primerísimo de los principios, sin el cual no habría pensamiento ni lenguaje posible. Reducido a la esfera lógica (secundo intencional) sería: "*No es lo mismo afirmar y negar*" o "*No es posible atribuir y negar simultáneamente a un mismo sujeto un mismo predicado*"; o atribuirle predicados opuestos, incompatibles, simultáneamente y bajo la misma relación.

(*) Esto no quiere decir que, en las ciencias positivas contemporáneas, no sea verdad -la mayor parte de las veces- que sus axiomas *no son evidentes*. Pero lo malo es que los "científicos" -al no aceptar otro saber que el de sus ciencias- niegan la existencia de *todo* principio evidente.

b) *El de identidad: "Todo ente es idéntico a sí mismo"*; "Todo ente es uno y él mismo". Incluso el devenir es devenir y no no-devenir; incluso la evolución es evolución y no no-evolución.

c) *El de tercero excluido: "Entre ser y verdad y la falsedad no hay término medio"*. La "negación" de este principio por los matemáticos intuicionistas se basa en un malentendido. Lo mismo en cuanto a las lógicas plurivalentes.

d) El ya visto -con motivo del silogismo- *de identidad y de discrepancia*: dos entes idénticos a un tercero son idénticos entre sí, y dos entes, de los que uno se identifica con un tercero y otro no, no son idénticos entre sí. Cuya versión lógica -que ya vimos- sería: dos conceptos que convienen (en el objeto) con un tercero, convienen entre sí; y dos conceptos, de los cuales uno conviene (en el objeto) con un tercero, y el otro no, no convienen entre sí.

e) Los principios también lógicos, "*dictum de omni*" y "*dictum de nullo*".

f) *El principio de razón de ser: todo ente tiene una razón de ser intrínseca o extrínseca.*

g) *El principio de causalidad* (que es una aplicación del de razón de ser extrínseca): *todo ente contingente tiene una causa.*

h) *El principio de finalidad: "Todo agente obra por un fin"*. Si es agente sin conocimiento alguno, obra por un fin sin conocerlo en absoluto (como en los entes inorgánicos y en los vegetales); si tiene conocimiento solamente sensible, como los animales irracionales, obra conociendo el fin, pero no *como fin*: por ejemplo, el animal cuando tiende al alimento o al agua; finalmente, si tiene conocimiento intelectual obra por un fin y conociéndolo *como fin* (el captar la relación de medios a fin, y por tanto el fin como fin es propio de la inteligencia; así, en las acciones humanas voluntarias y libres).

i) *Primeros principios prácticos*: En el orden ético, o del obrar, tenemos como primer principio el de *"el bien debe hacerse y el mal evitarse"*; reducido al orden jurídico, el principio es: *"lo justo debe hacerse y lo injusto evitarse"*. En cuanto al orden *técnico* o el de hacer, cada arte o técnica tiene sus primeros principios, nacidos del fin que se proponen hacer, y de los medios con que pretende obtener ese fin.

Los principios -como ya insinuáramos más arriba- se dividen en *comunes o generales*, y los *propios* de cada ciencia.

Los *comunes o generales* son estudiados directamente por la Metafísica (como leyes del ente) y por la Lógica (como leyes del pensar el ente, o del ente en cuanto pensado); además, como todo otro objeto es el *ente limitado a alguna de sus clases o tipos*, los principios generales también son aplicados por las disciplinas más particulares -por lo menos dentro de la Filosofía-, como son la Filosofía natural (y dentro de ella la Psicología y Antropología filosóficas), la Filosofía matemática y la Ética. Esa aplicación se hace *adaptando* analógicamente esos principios generales a las modalidades específicas del objeto propio de cada una de esas ciencias.

Los *principios propios* de cada ciencia filosófica se fundan en la definición de sus objetos formales o propios (ente mutable, ente cuantitativo, ente moral) y constituyen proposiciones por las que se atribuyen a esos objetos, ya definidos, sus *primeras propiedades*. Como ya lo advertimos, esa definición del objeto propio de cada ciencia suele exigir una larga indagación dialéctica, como se ve, por ej, al comienzo de la Física o de la Ética aristotélicas.

D. LA CIENCIA

Ya hemos visto que la ciencia, en sentido aristotélico, *es conocimiento cierto por las causas*

La ciencia, en tal sentido, puede tomarse:

Como acto: y es entonces el conocimiento actual obtenido por demostración.

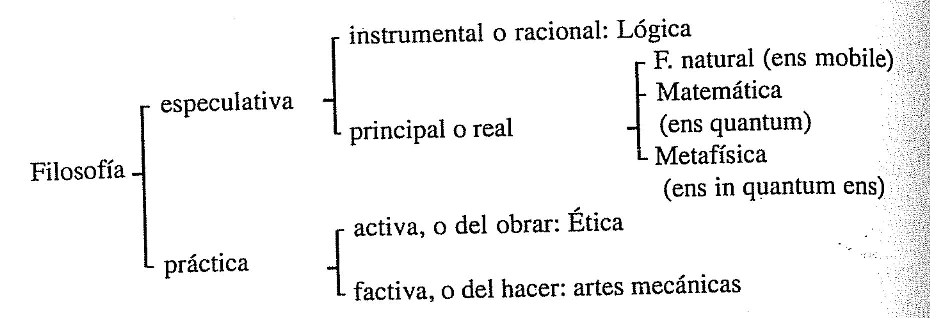
Como hábito: ("hábito" como subdivisión del predicamento de cualidad): es entonces la ciencia el *hábito o virtud intelectual adquirido por demostración.*

Como sistema es un artefacto lógico, complejo, consistente en una ordenación de conceptos; ordenación constituida por definiciones, divisiones, enunciaciones y argumentaciones, que recae sobre determinada materia científica.

1. División de la ciencia

En rigor, la división de la ciencia es asunto que corresponde a la Metafísica, porque sólo ésta, como ciencia del ente en cuanto ente, puede: 1) determinar qué campo del ente corresponde a cada ciencia; 2) ser un saber del saber, o sea reflexionar plenamente sobre el conocer y sobre el saber mismo, cosa que es posible a la Metafísica debido a su máxima inmaterialidad.

Pero aquí, en Lógica material, y como resultado del estudio de la demostración -cuyo fruto es la ciencia- y con respecto del problema de la subalternación de las ciencias, hemos de adelantar algo sobre la división de las ciencias filosóficas, cosa que por otra parte ya hicimos en la unidad I de este libro.



Aquí se ha dividido la Filosofía, primero según su fin (conocer para saber la verdad): especulativa, y (conocer para dirigir la acción): práctica.

A la Filosofía especulativa se la ha dividido en instrumental o racional: lógica, porque su objeto propio es un *ens rationis* y no un *ens reale*; principal o real, porque recae sobre la realidad misma; y a ésta se la ha subdividido, según la mayor o menor abstracción e inmaterialidad de su objeto propio, en Filosofía natural (que se ocupa del ente mutable); matemática (que se ocupa del ente cuantitativo) y metafísica (que trata del ente en cuanto ente).

La Filosofía práctica ha sido subdividida según dirija el *obrar* inmanente del hombre, con respecto de su último fin, y tenemos la Ética o Moral, o bien su *hacer*, que pasa a cosas exteriores, y tenemos las artes mecánicas o técnicas.

En cuanto a las hoy llamadas *ciencias positivas* (ya hablamos sobre los problemas que se plantean sobre su distinción o no distinción respecto de la Filosofía), cabría decir que las ciencias positivas, no matematizadas o no enteramente matematizadas, es decir, las ciencias *empirioesquemáticas* según Maritain (Cfr. sus ***Filosofía de la naturaleza*** y ***Los grados del saber***), como la Geología, la Botánica, la Zoología, la Psicología positiva, etc., tienen cercana vinculación con la Filosofía natural; mientras que las enteramente matematizadas, llamadas por Maritain ciencias *empirio-métricas* en los libros citados, se concentran en la ya aludida Física matemática, en sentido amplio; y son ciencias medias o mixtas, cercanas por un lado a la Filosofía natural y por otro a la Matemática. En cuanto a las ciencias positivas del obrar y del hacer humano (Sociología, Derecho positivo, técnicas concretas diversas) se vinculan, las dos primeras a la Ética, y las segundas a la teoría filosófica general del ente técnico y de las artes técnicas.

2. Subalternación de las ciencias

La subalternación de las ciencias significa *cierta subordinación de alguna o algunas de ellas, respecto de otra u otras*. La subalternación puede ser: a) por razón del fin; b) por razón del sujeto; c) por razón de los principios.

a) *Por razón del fin*: esto se da en las ciencias prácticas y en las artes, en cuanto el fin de una de esas ciencias o artes depende del fin de otra. Así, el arte de construir monturas se subalterna al arte de la equitación, y éste -por lo menos hasta hace unos lustros- al arte de la guerra (caballería), o, incluso actualmente, al arte del polo o al arte del arreo de hacienda. Asimismo, el arte de construir naves se subalterna al arte de la navegación; el arte de construir órganos, al arte de la música, etc. Del mismo modo, el arte de la Economía se subalterna a la Ética; porque la producción, distribución y consumo de bienes -aunque dotados de leyes aproximadas propias- no debe ignorar que todo ello, a su vez, se destina o debería destinarse al bien del hombre.

b) *Por razón del sujeto*: se da cuando el sujeto de una ciencia (no el sujeto cognoscente, sino el sujeto respecto del cual se prueban determinados predicados en esa ciencia; esto es, el sujeto como objeto formal), añade algo al sujeto de otra, a modo de accidente: así la Perspectiva (cuyo objeto es la línea *visual*) se subalterna a la Geometría (que estudia la *línea en general*); la Acústica (llamada "Música" en el medioevo) se subalterna a la Aritmética, porque el sujeto de la primera es el número *sonoro* (las relaciones matemáticas de los sonidos), y necesita de la segunda, cuyo sujeto propio es el número en general. Ya vimos que la moderna Física se subalterna a la Matemática, porque el sujeto de la primera son los *entes y cambios corpóreos*, tal como los revela la experimentación, pero en cuanto definibles y relacionables *matemáticamente*, por lo cual necesita de la Matemática, que estudia la cantidad y sus relaciones en general.

c) *Por razón de los principios*: ocurre cuando una ciencia depende de los principios de otra; en los casos que hemos dado de subalternación por razón del sujeto se da también subalternación por razón de los principios, porque, como la ciencia subalternada agrega una diferencia accidental al sujeto de la ciencia subalternante, carece de principios propios evidentes, y debe pedirlos prestados a la ciencia subalternante.

También se da este tipo de subalternación en el caso de la Ética respecto de la Psicología filosófica o de la Antropología filosófica; porque, aunque no pueda decirse que la Ética carezca de principios propios ("*el bien debe hacerse y el mal evitarse*"), tales principios suponen conocidas las tendencias esenciales del hombre y por tanto la naturaleza del hombre, de la cual emanan; presuponen por tanto los principios de la filosofía del hombre. Porque el objeto propio de la Ética son los *actos humanos desde el punto de vista de su moralidad*; por lo tanto, el estudio de los mismos presupone conocido *qué son los actos humanos en general*, y ésta es tarea propia de la Psicología o Antropología filosóficas.

Y *todas las ciencias* se *subalternan* a la Metafísica, porque cada ciencia particular trata de un *tipo de ente*, mientras que la Metafísica trata del *ente en cuanto tal*, del *ente en general*. Las ciencias particulares tienen sus *principios propios* (los de tal tipo de ente); pero, si son negados, sólo la Metafísica puede defenderlas, pues estudia los *principios comunes o generales*.

E. LA ARGUMENTACIÓN SOFISTICA (8)

En la subdivisión de la lógica de la tercera operación se distingue una parte llamada *Judicativa*, y otra llamada *Inventiva*, a la cual pertenece la *Dialéctica*. Fuera de esas dos partes, y al final de la división de la Lógica, aparece una tercera parte, la *Sofística*, que estudia las argumentaciones que concluyen falazmente, por violación de algún principio. Aristóteles la estudia en un pequeño libro ***De las refutaciones sofísticas***, considerado como un último capítulo de los *Tópicos* (Dialéctica o lógica de la argumentación probable), que se ha separado del mismo.

Debe distinguirse de la argumentación sofística el *paralogismo*, que es un silogismo con premisas verdaderas pero defectuoso en la forma; también debe distinguirse el sofisma de la mera *demostración errónea*, que es una argumentación buena en la forma, pero con premisas evidentemente falsas.

(8) Aristóteles, *Organon*, VI, *Las refutaciones sofísticas*, varias ediciones en distintos idiomas.

El *sofisma o falacia* es una *argumentación buena o mala en la forma*, pero que procede a partir de *premisas falsas* que *parecen verdaderas*, o que es *incorrecto*, pero *parece ser correcto*, y hay en su autor intención de engañar.

Los sofismas o falacias pueden ocurrir:

- A partir de las *dicciones o términos*: cuando desde la unidad de la voz o dicción se infiere falsamente la unidad de la cosa de la que se habla, y éstos son los sofismas en la dicción.
- A partir de las *cosas significadas*, cuando cosas que convienen o difieren de algún modo, se toman como si fueran absolutamente las mismas o diversas. Son los sofismas fuera de la dicción.

1. Sofismas en la dicción

a) *La equivocidad u homonimia*, cuando se toma un término en dos diversas significaciones. Ejemplo: "Cuba es una isla; los vinos se guardan en una cuba; luego los vinos se guardan en una isla". O bien: "La democracia es favorable a la libertad; la Unión Soviética es una democracia; luego la Unión Soviética es favorable a la libertad".

b) *La ambigüedad* de la oración toda, no ya del término. Por ejemplo: "*El conocimiento es del objeto; luego, todo objeto conoce*". "Del" significa aquí que el conocimiento *recae* sobre un objeto; pero la conclusión infiere incorrectamente que el conocimiento *emana* de todo objeto.

c) *Paso del sentido dividido al sentido compuesto*. Ejemplo: "El que no puede caminar no tiene potencia de caminar; más el que está sentado no puede caminar; luego, no tiene potencia de caminar". La mayor es verdadera en sentido dividido: no tiene potencia de caminar sólo el que no puede caminar, incluso cuando no está sentado. La menor es verdadera en sentido compuesto: el que está sentado no puede caminar *mientras* está sentado. Pero puede caminar *cuando* no está sentado. Esta falacia también es llamada "de composición y división".

d) *La falacia que nace de usar dos términos que parecen ser uno, porque sólo difieren por el acento*: se la llama sofisma de *acento*: "La papa es vegetal; pero cada uno es hijo de su papá; luego, cada uno es

hijo de un vegetal". El lógico inglés Joseph trae este ejemplo: "*You must hurt nobody* (Tú no debes herir a nadie); *then, you must hurt no body*" (entonces, no tienes que herir a ningún cuerpo). Es sabido que el inglés no tiene acentos escritos; por ello, en el ejemplo de Joseph la falacia de acento nace sólo de que "nobody" (nadie, ninguna persona), se pronuncia "nóbody"; mientras que ""no body" se pronuncia "no bódy" y significa "ningún cuerpo").

e) Tenemos luego *la falacia nacida de la semejanza de una dicción con otra*: por ejemplo: "Lo que yo soy, tú no lo eres, pero yo soy hombre; luego, tú no eres hombre". El sofisma consiste en que la mayor "yo soy" significa mi individualidad; mientras que en la menor significa mi naturaleza, la cual puede ser específicamente la misma en distintas individualidades.

2. Sofismas fuera de la dicción

a) *Sofisma de accidente*: Dice Aristóteles que estos sofismas "tienen lugar cuando uno cree que un atributo cualquiera pertenece de la misma manera a la cosa y a su accidente". Por ejemplo: "Si Corisco es otro que Sócrates, y si Sócrates es hombre, entonces Corisco es otra cosa que hombre".

b) *El sofisma que va de lo relativo a lo absoluto*: "Al enfermo le es lícito comer carne en Viernes Santo; luego es lícito comer carne en Viernes Santo"; "al ciudadano le es lícito viajar por todo el país; pero el preso es un ciudadano; luego, al preso le es lícito viajar por todo el país".

c) *Sofisma nacido del olvido de las condiciones de la contradicción.* Ejemplo: "San Martín murió en Boulogne-Sur-Mer y no murió en París; por tanto, murió y no murió".

d) *El sofisma llamado "ignorantia elenchi" (ignorancia del argumento)* se produce cuando alguien responde fuera del punto de la dificultad. Se puede identificar con el anterior o reducirlo al mismo. Ejemplo: "La misma cosa puede ser a la vez doble y no-doble; en efecto, dos es doble de uno; pero no es doble de tres".

e) *El sofisma llamado petición de principio* consiste en tomar como principio de una prueba lo que precisamente debe ser probado: "Platón fue hijo de Aristón, porque Aristón fue padre de Platón". Es también llamado *círculo vicioso*, cuando, por ejemplo, se prueba A por B, B por C y C por A.

f) *La falacia de consecuencia* se comete cuando se cree que el antecedente depende del consecuente, del mismo modo que el consecuente depende del antecedente (recordar reglas del silogismo condicional). Por ejemplo: "Si es muy anciano, estará débil; Pedro está débil; luego, Pedro es muy anciano".

g) *La falacia de la no-causa como causa*. Por ejemplo: "Morir y vivir son cosas contrarias; pero morir es corromperse; luego, vivir es generarse". En este ejemplo la mayor no es causa de la conclusión, porque la muerte y la vida no son contrarios, sino opuestos privativos. (Es verdad que el corromperse y el generarse son procesos contrarios; pero el morir no es lo contrario del vivir: es su privación).

h) *El sofisma llamado "varias interrogaciones como una"*. Por ejemplo: "La democracia y el comunismo, ¿son buenos o malos? ¿Buenos? Entonces el comunismo es bueno. ¿Malos? Entonces la democracia es mala". Consiste en pretender dar una sola respuesta a una pregunta que contiene en verdad dos preguntas. Otro ejemplo: "La dignidad de la mujer y el aborto, ¿son buenos o malos? ¿Buenos? Entonces el aborto es bueno. ¿Malos? Entonces la dignidad de la mujer es mala".

Hasta aquí los sofismas recopilados por Aristóteles, que hemos seguido con algunas modificaciones en los ejemplos. No es de extrañar que algunos sean excesivamente ingenuos y a veces no engañen a nadie; pero debe considerarse: a) una cosa es el tipo de sofisma y otra el *ejemplo* traído a cabo: el segundo puede ser infantil sin serlo necesariamente el primero. Por ejemplo: en el sofisma de equivocidad u homonimia (el primero de los "in dictione"), el primer ejemplo es *ingenuo*; pero *no el segundo*: efectivamente, la equivocidad de la palabra "democracia" -como las de las palabras "libertad", "igualdad", "totalitarismo", "amor", etc.- lleva a serios sofismas en las discusiones callejeras, parlamentarias, morales, etc.; b) debe también tenerse en cuenta que Aristóteles copió fielmente los sofismas de los *sofistas*; ahora bien, éstos actuaban *antes del descubrimiento de la Lógica* y de sus leyes, y *ante un público a menudo poco culto*, que se dejaba enredar fácilmente con equivocaciones y juegos de palabras o gruesos errores lógicos.

Cuestionario

- Defina el raciocinio como acto; primero, según la definición de Gredt critíquela y dé otra definición más adecuada a todo raciocinio correcto.
- Defina la argumentación, e indique de qué partes consta.
- Distinga entre argumentación oral, escrita e interior o mental, y explique en qué difieren y cuál es la principal.
- Enuncie las leyes de toda argumentación, y dé razón de ellas.
- Divida la argumentación como proposición, e indique las condiciones de verdad de cada uno de sus tipos.
- Divida la argumentación por razón de la materia y por razón de la cualidad de la consecuencia.
- Divida la argumentación como modo de saber, enuncie sus tres grandes tipos, y explíquelos.
- Dé la definición de silogismo categórico, explicándola.
- Explique en qué consiste la materia próxima del silogismo categórico y en qué su materia remota.
- Explique el silogismo categórico como obra lógica, y enuncie sus partes.
- Explique qué nombres llevan el sujeto de la conclusión, el predicado de la conclusión y el término que no debe figurar en la conclusión, e indique los respectivos símbolos.
- Explique por qué llevan los nombres que les corresponden, y cuáles son llamados asimismo "extremos" y cuál "medio".

- Explique cuál es la premisa mayor, la premisa menor y la conclusión.
- Enuncie y explique los principios del silogismo categórico.
- Enuncie las ocho leyes del mismo. (El profesor, con ejemplos, debe explicar el porqué de esas ocho leyes.)
- Manifieste a qué equivalen, en el silogismo categórico, los término singulares, y por qué. Y cómo es el silogismo "expositorio".
- Indique qué es la materia y qué es la forma del silogismo categórico, cómo se define su forma y cómo se divide esta misma.
- Explique qué son las figuras y los modos. Defina el término silogístico, e indique cómo se simbolizan esos términos.
- Defina las figuras del siliogismo categórico; trace el esquema de las mismas.
- Diga qué ocurre con la figura llamada 4a. o 1a. indirecta. Constrúyala, con ejemplos distintos de los usados en el texto; y hágalo, ya como figura 1a. indirecta, ya como 4a.
- Defina los modos del silogismo, diga cuántos modos posibles hay, y cuántos de ellos son válidos. Dé razón del número de modos posibles, diga por qué muchos de ellos son no-válidos.
- Diga qué sentido tienen determinadas letras de las palabras mnemotécnicas con que se designan los modos y, luego de aprenderlas de memoria, enúncielas, teniendo en cuenta que hay distintas palabras mnemotécnicas para los modos de la figura 1a. indirecta o 4a., según se la considere de la primera o de la segunda manera.
- Enuncie los principios y reglas de cada figura.
- Construya silogismos de cada uno de los modos, distintos de los que figuran en el texto.
- Defina qué es la reducción de los modos y explique cómo, en las

palabras mnemotécnicas, hay letras que significan las operaciones que hay que llevar a cabo para realizar la reducción.

- Practique reducción de modos con ejemplos distintos de los del texto, teniendo en cuenta la existencia de dos tipos o clases de reducción.
- Explique qué son y cuáles son las variedades silogísticas categóricas; use ejemplos distintos de los del texto. Dé ejemplos también de silogismos modales y de silogismo expositorio.
- Explique qué no es y qué es el silogismo hipotético.
- Manifieste cuántas especies de silogismo hipotético existen y por qué no hay un silogismo hipotético copulativo.
- Defina el silogismo condicional; explique qué se entiende en él por "quitar" y "poner", y diga cuántas figuras válidas existen en él, y cuántos modos de cada una de esas figuras.
- Manifieste cómo se llama la 1a. figura, por qué se llama así, y enuncie sus cuatro modos usando los símbolos A y B. y luego reemplácelos por palabras determinadas.
- Haga lo mismo respecto de la 2a figura.
- Demuestre por qué no son válidas las dos otras figuras posibles, dando ejemplos concretos distintos de los del texto, y conecte una de ellas con la "verificación" o confirmación de las hipótesis en las ciencias positivas.
- Manifieste qué es el silogismo disyuntivo, exprese cuántas figuras hay, cómo se llaman, y dé ejemplos, primero con los símbolos A y B y luego con palabras determinadas.
- Haga lo mismo con el silogismo conjuntivo, y explique por qué en él no vale la inferencia de la falsedad de un miembro a la verdad del otro.
- Explique qué son el dilema, el trilema, etc., y proporcione ejemplos históricos o concebidos por usted.

- Dé la definición de inducción según A. Wolf en la Enciclopedia Británica.
- Explique cómo Simard se va acercando a su definición de inducción por varias vías y cuáles son los dos fines de la inducción. Dé la definición, según Simard, de la inducción en sentido estricto, o sea como raciocinio.
- Siguiendo a Aristóteles y Simard compare la inducción con un silogismo categórico de la 1a. figura y del modo "Barbara". Dé ejemplos de ellos, variando los del texto.
- Exponga la naturaleza de la inducción, y distinga el análisis formal del análisis material de la inducción. Muestre, mediante una comparación con un silogismo, por qué la inducción es una argumentación imperfecta desde el punto de vista de la forma.
- Exprese cómo debería concluir un raciocinio inductivo, en lugar de cómo lo hace, y qué hay que suponer para llegar válidamente a una conclusión universal mediante él.
- Exprese cómo, mediante una enumeración completa formal o virtualmente de los casos singulares, puede disponerse la argumentación inductiva en forma de silogismo. Explique qué se entiende por enumeración completa "formal" y qué por "virtual". Y diga qué ocurre cuando, hecho ello, y convertida la menor, se obtiene un silogismo: de qué figura y modo sería éste; pero en qué se diferencia, sin embargo, de un auténtico silogismo categórico de la misma figura y modo.
- Exprese cómo se divide la inducción desde el punto de vista material, y qué se entiende por "materia necesaria" y por "materia contingente".
- Desarrolle toda la doctrina y fundamentación de la inducción en materia necesaria, y qué funda este tipo de inducción.
- Desarrolle toda la doctrina y fundamentación de la inducción en materia contingente, diga de qué tipo es su "universalidad", y

qué dos tipos de proposiciones engendra. Dé ejemplos en materia de ciencias positivas.

- Diga qué ocurre cuando en una inducción en materia contingente, la enumeración de los casos es formalmente completa; y en qué se diferencia esta inducción respecto de la inducción cierta (en materia necesaria) de los primeros principios, y en qué de una demostración logística de una propiedad, a partir de la esencia del sujeto.

- Describa cómo es la inducción en las ciencias experimentales, y porqué en ellas las generalizaciones son sólo aproximadas y provisorias; y qué se entiende en éstas por hechos, leyes y axiomas. Diga en qué difieren estos axiomas de los de la Filosofía.

- Exprese por qué Popper niega el origen inductivo de las leyes en tales ciencias, y por qué nos parece que se equivoca (consultar también la nota 5).

- Termine expresando en forma definitiva cuál es la diferencia entre inducción cierta e inducción dialéctica (probable), y en qué se funda esa diferencia.

- Manifieste en qué se diferencia el análisis formal del análisis material del silogismo categórico, dando un ejemplo -distinto del del texto- de silogismo categórico correcto pero falso. Dé un ejemplo de un silogismo categórico demostrativo, esto es, correcto y además con materia verdadera y necesaria.

- Manifieste qué se entiende por demostración en sentido lato, siguiendo a Gredt. Y qué es la demostración en sentido estricto, y de qué dos maneras define a ésta Aristóteles.

- Desarrolle y explique la primera definición de demostración que da Aristótetes en sus segundos analíticos, cómo engendra la ciencia y qué entiende él por "ciencia", explicándolo. Y diga por qué, entonces, la Historia no es estricta ciencia en sentido aristotélico.

- Explique qué tipos o grados de certeza existen; cuál es la absoluta y cuáles las condicionadas, y en qué disciplinas respectivamente se dan.

- Explique por qué la certeza absoluta o metafísica no admite excepciones, ni siquiera por milagro.

- Explique por qué los otros dos tipos de certeza admiten excepciones y puede darse en sus campos el milagro.

- Exponga la segunda definición de demostración que da Aristóteles en sus Segundos analíficos. Explique sus seis condiciones, tres de ellas referentes a las premisas en sí mismas y tres a las premisas en relación a la conclusión. Manifieste en qué sentidos son las premisas anteriores, más conocidas y causas de la conclusión.

- Exponga la división de la demostración, en sus diversos tipos dando ejemplos de cada una.

- Manifieste de qué tipo es la demostración de S. Tomás de Aquino respecto de la existencia de Dios, y cuáles son las "cinco vías" que para ello propone.

- Diga qué son los primeros principios de la demostración. Exprese qué se entiende por "proposiciones inmediatamente evidentes en sí", "proposiciones inmediatamente evidentes en si y para nosotros" y "proposiciones no-inmediatamente evidentes", dando ejemplos. Exponga cuándo una proposición es inmediatamente evidente para nosotros, y por qué puede haber proposiciones inmediatamente evidentes en sí, pero no para nosotros, los hombres.

- Subdivida las proposiciones inmediatamente evidentes en sí y para nosotros. Diga asimismo en qué se funda esa subdivisión.

- Exprese qué afirman muchos científicos y epistemólogos contemporáneos acerca de los principios evidentes, y a qué lleva eso. Manifieste en qué límites tienen razón y en qué se equivocan.

Muestre cómo pueden ser refutados.

- Exponga y explique cuáles son los primeros principios especulativos
- Haga lo mismo con los primeros principios prácticos.
- Distinga entre primeros principios comunes o generales y primeros principios propios.
- Exprese qué es la ciencia en sentido aristotélico, y de qué tres maneras puede considerarse.
- Exponga cómo conviene dividir la Filosofía, y los fundamentos de esa división, con sus subdivisiones y los fundamentos de éstas.
- Explique, en materia de ciencias positivas, sus dos tipos, y su proximidad a las respectivas ciencias filosóficas.
- Manifieste qué es la subalternación de las ciencias, y sus diversos tipos, y proporcione ejemplos.
- Manifieste qué es la Sofística como parte de la Lógica. Defina el sofisma o falacia y distíngalo del paralogismo y de la demostración errónea. Distinga entre sofismas en la dicción y fuera de la dicción, y enumere sus diversas especies. Dé ejemplos, los del texto y otros que usted conciba.
- Distinga entre la eventual trivialidad de los ejemplos, y la importancia del tipo de sofisma; y muestre algún ejemplo realmente serio. Explique de dónde sacó Aristóteles sus ejemplos de sofismas.

Texto auxiliar

A. N. Prior, ***Formal Logic***, Parte II, I, § 2, pp. 110-112, segunda edición. Oxford, Clarendon Press, reimpresa en 1963.
La formas silogísticas aristotélicas y sus relaciones lógicas.

Para poner en claro qué se quiere decir por la expresión "silogismo categórico", podemos comenzar por un ejemplo:

Todo animal es un ente viviente.
Todo hombre es un animal.
Por tanto, Todo hombre es un ente viviente.

Ésta es una inferencia que involucra tres proposiciones categóricas -dos como premisas y una como conclusión- y con tres términos ["hombre", "animal" y "ente viviente"] distribuidos del modo siguiente: el predicado de la conclusión, llamado "'término mayor", aparece en una de las premisas, llamada en consecuencia "premisa mayor" [aquí es la enunciada primero - esto es usual, pero no esencial-]; el sujeto de la conclusión, llamado "término menor", aparece en la otra premisa, la cual es por tanto llamada "premisa menor"; y el tercer término, llamado "término medio", aparece en ambas premisas, pero de ninguna manera en la conclusión. Estas características bastan para definir el "silogismo categórico".

Los silogismos se clasifican de acuerdo con su "modo" y de acuerdo con su "figura". El "modo" del silogismo está determinado por la cantidad y cualidad de sus premisas y de su conclusión. Así, nuestro ejemplo de más arriba, dado que consiste de tres proposiciones universales afirmativas, pertenece al modo AAA. La "figura" de un silogismo está determinada por la manera en que el término medio funciona en las premisas. En la primera figura, de la cual es un ejemplo el silogismo expuesto "supra", el término medio es sujeto en la premisa mayor y predicado en la menor; en la segunda figura, es predicado en ambas; en la tercera, sujeto en ambas; y en la cuarta, predicado en la mayor y sujeto en

la menor. Si usamos "P" para indicar el término mayor, "S" para el término menor, y "M" para el medio, podemos mostrar estas distintas disposiciones mediante los esquemas siguientes:

Fig. 1	Fig. 2	Fig. 3	Fig. 4
M-P	P-M	M-P	P-M
S-M	S-M	M-S	M-S

[...] En la mayor parte de los lógicos antiguos y medievales, los modos válidos de la cuarta figura son considerados como si fueran meramente modos "indirectos" de la primera. De todos modos, las tres primeras figuras son mucho más importantes que la cuarta.

La figura 1a., como observara Kant, es aquella en que se toma alguna regla; se advierte luego que algo es un caso al que la regla se aplica, y se deduce el resultado que la regla indica. Por ejemplo:

Todo lo real es creado por Dios.
Algunos males son reales.
Por tanto, Algunos males son creados por Dios. (9)

El principio de este tipo de razonamiento es el de que si todos [o ninguno de] los miembros de cierta clase poseen cierta propiedad [allí está lo que llamábamos "regla"], y si ciertos objetos son miembros de esa clase [es decir, casos a los que la regla se aplica], entonces esos objetos poseen [o, si la regla es negativa, no poseen] esa propiedad. Esto es llamado a veces *dictum de omni et nullo*, o sea "principio relativo a todos o ninguno". Por ser la premisa mayor de esta figura una regla, debe ser universal, y la menor, al afirmar que ciertos objetos *son* del tipo de los que la regla trata, debe ser afirmativa.

(9) Este silogismo es *formalmente correcto*; para ver si es *verdadero* habría que distinguir: a) *el mal no es una cosa positiva*, sino algo *privativo* (la falta de algo que debería tenerse); por eso no tiene causa directa, sino indirectamente y por accidente; b) el *mal físico* puede reducirse a Dios como primera causa (indirecta), en cuanto, en el orden natural-material creado por Él, la generación de ciertas sustancias implica la corrupción de otras, en función del bien del universo; c) el *mal moral* surge de la falibilidad de la libertad humana; Dios no lo causa ni lo quiere, sólo lo *permite* para obtener un mayor bien, ya del que obró mal o de otros; d) el *mal de pena* (es decir, de castigo) es querido por Dios, pero con vistas a regenerar al pecador (mientras ello sea posible), y como *sanción* por el mal hecho, y, a veces, también para bien de otros. Siendo Dios el *Bien por esencia* (ver *Metafísica*), de ninguna manera puede ser causa directa del mal, ni, sobre todo, del *mal moral*.

Arthur Norman Prior nació en 1914; es profesor en la Universidad de Manchester. Ha escrito además otras obras, como ***Tiempo y modalidad***, y en obras colectivas, así como muchos artículos en revistas filosóficas. Es buen conocedor de la Lógica matemática (usa la notación polaca) y de la medieval.

Bibliografía

Para los alumnos:

La misma indicada en las unidades II, III y IV.

Para los profesores:

Lo mismo, y además, o especialmente:

Aristóteles, ***Organon***, IV. ***Los segundos analíticos***, varias ediciones en diversos idiomas.

Santo Tomás de Aquino, ***In Posteriorum Analyticorum Expositio*** (editado junto con el In Peri Hermeneias), Turín, ed. Spiazzi, Marietti, 1955.

A. N. Prior, ***Formal Logic***, Part. II. Oxford, ed. cit., 1963.

H. B. Veatch, ***Intentional Logic. A Logic based on Philosophical Realism***, capítulo VI, New Haven, Yale University Press, 1952.

VI. Lógica matemática o simbólica

A. DIFERENCIAS RESPECTO DE LA LÓGICA CLÁSICA O NO MATEMÁTICA

1. Primera diferencia.

2. Segunda diferencia.

3. Tercera diferencia.

4. Cuarta diferencia.

5. Quinta diferencia.

6. Sexta diferencia.

B. TRES POSICIONES ACERCA DE LAS RELACIONES ENTRE LÓGICA CLÁSICA Y LÓGICA MATEMÁTICA

1. Negación de la Lógica matemática.

2. La Lógica matemática como única Lógica actual.

3. Ambas valen, cada una en su campo.

C. BREVE NOTICIA HISTÓRICA ACERCA DE LOS PRECEDENTES, ORÍGENES Y DESARROLLO DE LA LÓGICA MATEMÁTICA

1. Aristóteles.

2. Los estoicos.

3. Edad Media.

4. Leibniz.

5. Boole y otros.

A. DIFERENCIAS RESPECTO DE LA LÓGICA CLÁSICA O NO-MATEMÁTICA (1)

1. Primera diferencia

La que llamaremos Lógica clásica *pertenece a la Filosofía*. La Lógica matemática, en cambio, *no tiene fundamento filosófico ni menos metafísico*. Es una técnica y una ciencia positiva.

2. Segunda diferencia

En cuanto a la *aplicación*, no son iguales. La *Lógica clásica* se aplica en *Filosofía y ciencias humanas* (Humanidades, Derecho, etc.), mientras que la *Lógica matemática* se aplica a las *ciencias exactas y naturales*, y en las *modernas técnicas*: por ejemplo, en la fabricación de *computadoras*.

3. Tercera diferencia

La Lógica clásica no es *puramente formal*, sino que da cabida al *contenido* de las expresiones. La *Lógica matemática* es *totalmente formalizada*, prescinde del contenido. La Lógica matemática trabaja con *estructuras*, dejando de lado el *contenido*.

(1) En los parágrafos A, B, D y parte del E seguimos de cerca la excelente exposición de estos temas desarrollada por el licenciado Alberto Berro en una clase extraordinaria dada durante el curso de ingreso a Derecho (materia: Filosofía), en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires en el mes de marzo de 1981. Intercalamos, empero, algunas observaciones propias.

4. Cuarta diferencia

La *Lógica clásica* opera con la *terminología común*. En cambio, en la *Lógica matemática* se utilizan *símbolos* muy característicos: la Lógica matemática opera con un *lenguaje simbólico convencional*. Al *prescindir del lenguaje común*, resulta que pierde (o prescinde de) el *significado* de los símbolos, éstos, en ella, sólo tienen *funciones operatorias, sintácticas*. Se prescinde de su relación con las cosas (significado).

Por eso, en Lógica matemática se dan *dos procesos*, muy característicos (a los que por tanto convendrá retener en nuestra memoria desde ahora): a) *Abstracción*: en sentido lógico matemático consiste en *traducir* una expresión del lenguaje *común* al *lenguaje* de los *símbolos lógico matemáticos*: por ejemplo, traducir "Pablo y Pedro murieron en Roma" en "p.q." (en donde "p" hace las veces de una proposición [p. ej.: "Pablo murió en Roma''; y en donde "q" hace las veces de otra proposición [p. ej.: "Pedro murió en Roma"], y, finalmente, en donde "." significa "y"). b) *Interpretación*: es el proceso inverso al anterior: consiste en *pasar* de una expresión *lógico-matemática* a una *expresión del lenguaje común*: para usar el mismo ejemplo anterior, consiste en *traducir* "p.q" en "Pablo y Pedro murieron en Roma", o, si se quiere, en "Pablo murió en Roma y Pedro murió en Roma".

5. Quinta diferencia

La Lógica clásica es un *hábito intelectual* (es decir, una perfección cualitativa de nuestro intelecto, adquirida por repetición de actos) o también un *arte*. La *Lógica matemática* es un *método de cálculo*.

6. Sexta diferencia

La *Lógica clásica* parte de *principios* considerados como *verdades evidentes*. La inteligencia los capta *inmediata e instantáneamente* (por ejemplo, el principio de no-contradicción o aquel del silogismo categórico: "dos términos que se identifican (en el objeto) con un tercero, se identifican entre sí (en el objeto)". La *Lógica matemática* parte de *postulados convencionales*.

Las principales diferencias son la 3a., la 4a. y la 5a.

B. TRES POSICIONES ACERCA DE LAS RELACIONES ENTRE LÓGICA CLÁSICA Y LÓGICA MATEMÁTICA

1. **La de los que *niegan la Lógica matemática*.** Así, algunos filósofos idealistas o existencialistas, y algún escolástico. Dicen que la Lógica matemática no es lógica. Reducen toda la Lógica a la *Lógica clásica* (o a ciertas reformas que introducen en ésta según las exigencias de su propio sistema filosófico).

2. **La de los que consideran que *hoy día* no hay más Lógica que la *Lógica matemática*** y piensan que la *Lógica clásica* es un modo anticuado de Lógica, reemplazado ahora por la *Lógica matemática*. (No es así, sin embargo, porque se sigue cultivando la Lógica clásica, y conserva ésta su valor.) En aquella posición negativa de la Lógica clásica se ubican no pocos lógico-matemáticos de los siglos XIX y XX, sobre todo los de mentalidad cientificista y positivista.

3. **La de los que consideran que *ambas Lógicas existen y valen*,** y cada una en su ámbito, como *distinta de la otra*. Ésta parece ser la opinión más sensata.

C. BREVE NOTICIA HISTÓRICA SOBRE LOS PRECEDENTES, ORÍGENES Y DESARROLLO DE LA LÓGICA MATEMÁTICA

1. Aristóteles

Aristóteles recurrió, en sus ***Primeros analíticos*** -donde estudia el silogismo desde el punto de vista formal- a letras del alfabeto que hacían las veces de objetos pensados cualesquiera; p. ej. "*Si A pertenece a todo B, y si B pertenece a todo C, entonces A pertenece a todo C*". En sus ***Segundos analíticos*** -estudio del silogismo desde el punto de vista material- desarrolló, en su teoría de la demostración, un *sistema axiomático*, aunque basado en primeros principios evidentes.

2. Los estoicos

Los *estoicos* basaron su Lógica no en relaciones entre términos -como lo había hecho Aristóteles- sino entre *proposiciones*, como lo

hace hoy la Lógica matemática en su primera parte: "*si p, entonces q*", en donde "p" y "q" significan, como ya lo vimos, proposiciones cualesquiera. Y *Boecio*, en el límite entre las edades Antigua y Media, unió ambas lógicas en un solo sistema.

3. Edad Media

En la *Edad Media* al principio se siguió lo realizado por Boecio; pero, a partir del siglo XIII se forma una Lógica nueva (*Lógica nova*) que introduce capítulos sobre las *propiedades de los términos* (principalmente la *suposición*), las *paradojas lógicas* y la *teoría general de las consecuencias*, innovaciones altamente consideradas por los lógicos matemáticos más recientes; hacia el mismo siglo XIII, *Raimundo Lulio*, franciscano nacido en Mallorca, desarrolló un método probatorio que él aplicaba a temas teológicos de *tipo mecánico* (remoto antecedente de las computadoras actuales), superponiendo círculos movibles en los cuales iban inscriptos los principales términos de la ciencia en cuestión, de tal manera que, haciendo girar adecuadamente esos círculos, se lograban combinaciones verdaderas de términos.

4. Leibniz

Pero el verdadero precursor directo de la Lógica matemática fue *Leibniz*, filósofo racionalista alemán de los siglos XVII y XVIII: su idea fue reducir la *deducción a puro* cálculo, operando mecánicamente sobre puros símbolos, aplicables a todo objeto, en forma de *Matemática universal (mathesis universalis)*.

5. Boole y otros

Esas ideas fueron casi olvidadas hasta que, en 1847, el inglés G. Boole publicó su obra ***The mathematical analysis of Logic***, en donde creó la hoy llamada *Álgebra de la lógica* (Lógica concebida sólo sobre la base de la *extensión* de los conceptos, reducidos a "clases" o conjuntos, simbolizados algebraicamente). Después, ya en dirección a la actual Lógica matemática, cabe citar a *Jevons, Peirce, De Morgan, Schroeder* y, sobre todo, a *Frege, Peano y Russell*. La obra de *Russell*, en colaboración con *Whitehead*, intitulada ***Principia Mathematica***, de

principios de este siglo, es como la "Biblia" de la actual lógica matemática o simbólica, aunque no debe olvidarse a la *escuela polaca* encabezada por *Lukasiewicz*. Posteriormente han surgido *nuevos tipos de Lógica matemática* -trivalentes o n-valentes, combinatorias, de "deducción natural", deónticas, etc.- todas ellas en desarrollo.

D. DIVISIÓN DE LA LÓGICA MATEMÁTICA

La más común división lo hace en dos partes: *lógica proposicional* y *Lógica de términos*. La *Lógica proposicional* opera con las proposiciones como elementos últimos de análisis, no analizados ellos mismos; es decir, *sin penetrar en la estructura interna de las proposiciones* (simbolizadas por "p", "q", etc.), y sin llegar, por tanto, a los *términos* que las componen. Se trata, pues, más que de una Lógica proposicional de una *Lógica interproposicional*: de relaciones *entre* proposiciones no analizadas.

La *Lógica de términos* opera en cambio con los términos, pues penetra en la *estructura interna de las proposiciones*. Se *subdivide* en: *Lógica de predicados* donde no se atiende a la extensión de los mismos); *Lógica de clases* (en la cual, por el contrario, se pretende atender sólo la *extensión* de los términos), y *Lógica de relaciones*, en donde se estudian las llamadas *proposiciones de relación*, supuestamente diversas de las de predicación -un ejemplo de "*proposición de relación*": "Londres es mayor que París", simbolizable (en la notación de Russell) por "xRy" ("x": Londres; "y": París; y "R": a relación de mayor a menor que las une-). También abarca esta parte de Lógica de relaciones los llamados raciocinios relacionales (considerados como irreductibles al silogismo clásico, como "A > B; B > C; luego, A > C").

E. ELEMENTOS DE LA LÓGICA PROPOSICIONAL

Se dan en ella:

1. Dos clases de signos o símbolos:

a) *Variables*. Designan una categoría de expresiones; p. ej. "p" es una variable proposicional (otras, "q", "r", "s", "t"). Estas variables proposicionales (hay también variables en las lógicas de términos, como

"f" y "x" en la expresión "f (x)") designan *proposiciones atómicas* (esto es, simples y no analizadas). Se llaman "variables" pues pueden ser sustituidas por distintas expresiones del lenguaje ordinario, como, en el último ejemplo, por "Juan es médico", por "el hombre es mortal", y así indefinidamente. También "p" y "q" pueden ser sustituidas por proposiciones cualesquiera.

b) *Constantes.* Son *símbolos permanentes*, de *valor único*; designan las estructuras o relaciones lógicas. Por ejemplo, las que llamaremos *conectivas* son *constantes* (unen las variables proposicionales). Así, lo son los llamados "signos de *puntuación*" (en sentido lógico, no gramatical), como "." ("y"); "v" ("o"), etcétera.

Proposición atómica: es aquella que no está afectada por ninguna conectiva; ej.: "P"

Proposición molecular: es aquella que está afectada *al menos por una conectiva*; p. ej.: "p.q", en donde "." equivale a "y" en el lenguaje común.

Forma proposicional es la expresión simbólica; p. ej.: "p. (q v r)", en la cual "." equivale a "y" y en donde "v" equivale a "o"; interpretando esa fórmula, obtenemos una *proposición* compleja *en lenguaje común.* Si interpretamos a "p'', obtenemos una *proposición* simple en *lenguaje común.*

2. El método de las tablas de verdad

Este método permite establecer la *verdad* o *falsedad* de una *proposición molecular*, partiendo de los valores posibles de las *atómicas* que la integran.

Si estamos en una *Lógica bivalente* -como la clásica o su transposición lógico-matemática-, toda *proposición atómica* tiene *dos valores* posibles, a saber V (verdad) o F (falsedad).

De allí la siguiente tabla acerca de las *posibles combinaciones de los valores* de *dos* proposiciones, "p" y "q":

p	q
V	V
F	V
V	F
F	F

en donde se dan *cuatro* combinaciones posibles. De ello se infiere que la fórmula reguladora de las tablas de un número "n" de proposiciones, en cuanto a sus combinaciones bivalentes, es: "2^n", en la cual "2" indica los dos valores de verdad admitidos (V o F), y "n" el número de proposiciones no analizadas y atómicas, o sea, de variables proposicionales.

Por ello, si tuviéramos, por ejemplo, tres variables proposicionales ("p", "q", "r"), la fórmula sería "2^3", o sea 2 x 2 x 2 = 8. Es decir, existirían en ese caso ocho posibilidades, y así sucesivamente.

3. Las conectivas y sus tablas de verdad

Conjunción: Su símbolo es ".", o sea "y" (equivale a las copulativas de la Lógica clásica).

Ley: la conjunción es *verdadera* sólo cuando *ambos* miembros son verdaderos. La *tabla de verdad* correspondiente es:

p	q	p.q
V	V	V
F	V	F
V	F	F
F	F	F

Disyunción inclusiva: Su símbolo es "v", es decir, "o"; "y/o"; o sea, equivale a *"esto", o "lo otro", o "ambos"*; p. ej. "para tocar música es necesario un piano, o un violín, o una guitarra, etcétera".

Ley esta disyunción sólo *es falsa* cuando *ambos miembros* (o todos los que sean) son *falsos*.

p	q	pvq
V	V	V
F	V	V
V	F	V
F	F	F

Disyunción exclusiva: Su símbolo es "w", equivale a una "o" excluyente de la otra posibilidad; p. ej.: "o salgo o me quedo" (pero no ambos).

Ley: esta disyunción sólo *es verdadera* cuando *uno de los miembros es verdadero y el otro falso*.

p	q	pwq
V	V	F
F	V	V
V	F	V
F	F	F

Condicional o implicación: Su símbolo es "⊃"; equivale a "Si..., entonces".

Ley: sólo *es falsa* cuando el antecedente es *verdadero* y el consecuente es *falso* (*).

p	q	p⊃q
V	V	V
F	V	V
V	F	F
F	F	V

Equivalencia o bicondicional: Su símbolo es "≡", y equivale a "si y sólo si",

Ley: es *verdadera sólo* cuando *ambos* miembros son *verdaderos* o *ambos falsos*.

p	q	p≡q
V	V	V
F	V	F
V	F	F
F	F	V

(*) Esto indica que no equivale a la enunciación condicional de la lógica clásica.

Negación: Su símbolo es "-p" o (entra notación) "~p".

p	-p
F	V
V	F

Contingencias, tautologías y contradicciones:

En la Lógica "clásica" o no-matemática, una proposición es contingente cuando puede ser verdadera o falsa; p. ej., "algún hombre de esta casa sabe inglés"; es necesaria (pero no por ello tautológica) cuando no puede no ser verdadera; p. ej.: "todo cuerpo físico es extenso"; es imposible cuando no puede ser verdadera; p. ej.: "todo triángulo es cuadrado".

En Lógica matemática proposicional, en cambio, sobre la base de las *tablas de verdad* ya vistas (pero que pueden ser más complejas, si aumenta el número de proposiciones, se forman consecuencias, etc.), se distingue entre *contingencias, tautologías y contradicciones* (de ciertas combinaciones de proposiciones no analizadas). Se habla de *contingencia* cuando se forman proposiciones en que alternan los valores F y V en el resultado de la respectiva tabla; de *tautología* cuando se forman proposiciones en que todos los valores son V en el resultado de la tabla; y se habla de *contradicción* cuando la tabla da siempre resultados F. Nótese que para la Lógica matemática toda proposición necesaria es llamada "tautológica", mientras que en la terminología tradicional, "tautológicas" eran *sólo* aquellas proposiciones que repiten inútilmente lo mismo, como "Pedro es Pedro" o "El hombre es hombre" o "La Lógica es la ciencia de la leyes lógicas".

Pongamos un ejemplo de *contingencia* en una argumentación tratada de modo lógico-matemático, y según la respectiva tabla de verdad. Tomemos la proposición, en lenguaje corriente, que expresa: "Si Córdoba es una ciudad argentina y el triángulo es una figura geométrica, entonces la ballena es un mamífero". "Abstrayendo" -en sentido lógico matemático- tenemos que "Si Córdoba es una ciudad argentina" se sustituye por "p"; "el triángulo es una figura geométrica" se sustituye por "q"; la "y" que une las dos primeras proposiciones se

vierte en "."; la consecuencia ("entonces") se vierte por "⊃", y la conclusión resultante se sustituye por "r".

Podemos así trazar la siguiente tabla de verdad:

p	q	r	p.q	r	(p.q)⊃r
V	V	V	V	V	V
F	V	V	F	V	V
V	F	V	F	V	V
F	F	V	F	V	V
V	V	F	V	F	F
F	V	F	F	F	V
V	F	F	F	F	V
F	F	F	F	F	V

De donde resulta que la tal argumentación es una *contingencia*, pues resultan formas proposicionales en que se dan valores V y F.

En cambio, en una *tautología* se forman proposiciones en que la tabla da como resultados, siempre, valores V. Por ejemplo: "Juan es hombre o Juan no es hombre".

Lo cual, "abstrayendo", nos da la siguiente fórmula y tabla: pv-p.

p	-p	pv-p
V	F	V
F	V	V

Por último, un ejemplo de *contradicción*: "Juan es hombre y Juan no es hombre". Abstrayendo lógica-matemáticamente, nos da la siguiente fórmula y tabla, en donde todos los valores resultantes son F: p.-p.

p	-p	p.-p
V	F	F
F	V	F

4. Tautologías. Leyes de la Lógica proposicional (2)

Comenzaremos por fórmulas bien conocidas en lógica tradicional:

a. **El principio de identidad**: p⊃p, o también p≡p.

b. **El principio de no-contradicción**: -(p.-p). Es decir, es falso que "p" y "no-p" sean a la vez verdaderas.

c. **El principio de tercero excluido**: pv-p. Es decir "p o no-p" (no se da un término medio o tercera posibilidad).

Las tablas de verdad correspondientes son:

p	p⊃p	p≡p	-(p. -p)	pv-p
V	V	V	V	V
F	V	V	V	V

El número de tautologías es indefinido. De entre ellas, hay algunas especialmente útiles para la deducción. Les daremos el nombre de *leyes*. La letra "T" que precede a cada uno de los números significa *tautología*.

T1a : p⊃p
T1b : p≡p
T2 : -(p.-p)
T3 : pv-p,

donde fácilmente reconocemos las ya vistas leyes de identidad (las dos primeras, no-contradicción (la segunda, o 2) y tercero excluido (la tercera o 3).

También tenemos:

T4 : p = - -p

es la ley de *doble negación*: pueden eliminarse las dobles negaciones: p si y solamente si no-no-p puede reducirse a

p ≡ p.
T5a: (p.q) ⊃p
T5b: p⊃ (pvq)

(2) Cfr. Ferrater Mora-Leblanc, *Lógica matemática*, 1a ed., pp. 35-38, México, ed. Fondo de Cultura Económica, 1955.

son *Leyes de simplificación*: una conjunción implica cualquiera de sus miembros componentes; una disyunción está implicada por cualquiera de sus miembros componentes.

$$\text{T6a: } (p.q) \equiv (q.p)$$
$$\text{T6b: } (pvq) \equiv (qvp)$$
$$\text{T6c: } (p\equiv q) \equiv (q\equiv p)$$

son *leyes de conmutación*: pueden conmutarse los miembros de conjunciones, disyunciones y bicondicionales.

$$\text{T7a: } [(p.q).r] \equiv [p.(q.r)]$$
$$\text{T7b: } [(pvq).r] \equiv [pv(qvr)]$$
$$\text{T7c: } [(p\equiv q)\equiv r] \equiv [p\equiv(q\equiv r)]$$

son *leyes de asociación*: los miembros de conjunciones disyunciones y bicondicionales pueden agruparse como se quiera.

$$\text{T8a: } [p.(qvr)] \equiv [(p.q)v(p.r)]$$
$$\text{T8b: } [pv(q.r) \equiv [(pvq).(pvr)]$$

$$\text{T8c: } [p\supset(q.r)] \equiv [(p\supset q).(p\supset r)]$$
$$\text{T8d: } [p\supset(qvr)]\equiv[(p\supset q)v(p\supset r)]$$

son *leyes de distribución*: en T8a se muestra que una conjunción puede distribuirse en una disyunción; en T8b que una disyunción puede distribuirse en una conjunción; en T8c que una implicación puede distribuirse en una conjunción; en T8d que una implicación puede distribuirse en una disyunción.

$$\text{9a: } [(p\supset q).(q\supset r)]\supset(p\supset r)$$
$$\text{9b: } [(p\equiv q).(q\equiv r)]\supset(p\equiv r)$$

son *leyes de transitividad*. Aunque Ferraer Mora dice que constituyen la expresión simbólica de lo que la Lógica clásica llama silogismos hipotéticos (3), *no es* sí. Porque el silogismo hipotético no es el que consta de tres proposiciones hipotéticas sino el que asume esta

(3) Ferrater Mora-Leblanc, *op. cit.*, pp. 41.

trata de la transcripción implicativa, con tres proposiciones hipotéticas, de un *silogismo categórico*, a la manera en que Lukasiewicz interpreta el silogismo aristotélico: "Si A pertenece a todo B, y B pertenece a todo C, entonces A pertenece a todo C", lo que equivale al siguiente silogismo categórico tradicional del modo BARBARA :

Todo B es A.
Todo C es B.
Luego, Todo C es A, o sea todo hombre es mortal.
Todo filósofo es hombre.
Luego, Todo filósofo es mortal.

$$\text{T10: } \{[(p\supset q).(r\supset s)].(pvr)\}\supset(qvs)$$

es la *ley del dilema*

$$\text{T11: } [(p.q)\supset r]\equiv[p\supset(q\supset r)]$$

es la llamada *Ley de exportación*, por la cual una parte del antecedente en una condicional o implicación puede pasar a ser parte del consecuente mediante un cambio de conectiva.

$$\text{T12a: } (p\supset q)\equiv(-q\supset -p)$$
$$\text{T12b: } (p\equiv q)\equiv(-q\equiv -P)$$

son *leyes de transposición*: indican que los "argumentos" de una implicación o de una equivalencia o bicondicional pueden ser traspuestos si se les hace preceder por un signo de negación: "-".

$$\text{T13: } (p\equiv q)\equiv[(p\supset q).(q\supset p)]$$

es llamada *ley de la bicondicional*: muestra que una bicondicional puede transformarse en una conjunción de condicionales.

$$\text{T14: } (p\supset q)\equiv(-pvq)$$

es una *condicional-disyunción*: es decir, muestra la equivalencia de una condicional y una disyunción, cambiando z por v anteponiendo el símbolo de negación - al antecedente de la condicional.

T15: (p⊃q)≡ -(p.-q)

llamada *condicional-conjunción*: sirve para mostrar la equivalencia entre una condicional y una conjunción, si se cambia É por . y se antepone - al consecuente y a toda la expresión.

T16a: -(p.q)≡(-pv-q)
T16b: -(pvq)≡(-p .-q)

éstas son *leyes de dualidad* o de De Morgan (lógico inglés de mediados del siglo XIX). Fueron ya conocidas en la Edad Media por Guillermo de Occam, y muestran que una conjunción negativa puede ser transformada en una disyunción de negaciones (T16a), y que una disyunción negativa puede transformarse en una conjunción de negaciones (T16b).

T17a: (p⊃q)≡[p≡(p. q)]
T17b: (p⊃q)≡[q≡(pvq)]

son *fórmulas de expansión*: indican que las condicionales pueden ser transformadas en bicondicionales.

T18: [(p⊃q).p]⊃q
T19: [(p⊃q) .-q]⊃-p

Aquí sí (y no en T9a y T9b) se trata de una transcripción lógico-matemática de silogismos hipotéticos (condicionales) de la Lógica tradicional, T18 equivale al *modus ponens (o ponendo-ponens)* de dicha Lógica: la afirmación del antecedente en un silogismo condicional implica la afirmación del consecuente. T19 equivale al *modus tollens (o tollendo-tollens)* de dicha Lógica: la negación del consecuente implica la negación del antecedente.

Hay muchas más tautologías; pero a las 32 aquí presentadas -siguiendo, con algunas correcciones, a Ferrater Mora-Leblanc- son suficientes para realizar las inferencias más usuales, si añadimos el estudio de las *reglas de inferencia*

5. La prueba en la Lógica proposicional (4)

Estableceremos (Ferrater Mora-Leblanc) *cuatro reglas de inferencia* en Lógica proposicional:

1. **Regla de la separación**. "Si un condicional y su antecedente son tomados como premisas, el consecuente puede ser inferido como conclusión". Por ejemplo:

Hace calor. ⊃ Juan va al balneario.
Hace calor.

Juan va al balneario.

2. **Regla de la unión**. Se formula así: "Si dos enunciados son tomados como premisas, su conjunción puede ser inferida como conclusión". Por ejemplo:

La Argentina queda en América.
La Argentina es de habla castellana.

La Argentina queda en América y la Argentina es de habla castellana.

Para la Lógica tradicional esto no es una verdadera inferencia: es una simple *copulación* de dos proposiciones preexistentes (en el lenguaje lógico-matemático en lugar de "copulación" se diría "*conjunción*"). La verdadera conclusión de las dos premisas expuestas "supra", en lógica tradicional, sería: *"Luego, algo de habla castellana queda en América"* (silogismo expositorio -con término medio singular-equivalente a un silogismo en DARAPTI si sus dos premisas tuvieran un término medio (S) universal).

3. **Regla de la inserción**. Su fórmula es: "Una tautología puede servir de premisa en cualquier inferencia sentencial" (5).

Como en este ejemplo:
Bebo demasiado. Me emborracho.
Me emborracho. ⊃ Me quedo dormido.

Bebo demasiado. ⊃ Me quedo dormido.
(Ferrater Mora-Leblanc, p. 45).

(4) Ferrater Mora-Leblanc, *op. cit.*, pp. 43-49.
(5) Ferrater Mora-Leblanc, *op. cit.*, pp. 45 ss.

Es fácil reconocer aquí, como en T9a, un silogismo categórico formulado como una implicación y según la *ley de transitividad.*

4. **Regla de intercambio**. Dice así: "Si se da un bicondicional como premisa se puede inferir como conclusión el resultado de intercambiar sus componentes en cualquier otra premisa. Ejemplo:

Bernardo se casa. ⊃ Florinda se suicida.
Florinda se suicida.≡-(Bernardo se hace monje).

Bernardo se casa. ⊃-(Bernardo se hace monje).
(Ferrater Mora Leblanc. p. 46)

Empleando las tautologías ya estudiadas y estas reglas de inferencia; se pueden llevar a cabo pruebas en Lógica interproposicional, con la condición de "abstraer", es decir, de sustituir las proposiciones con contenido de los ejemplos puestos -o de otros- por los símbolos correspondientes lógico-matemáticos (en este caso, por los de variables proposicionales).

(El profesor, ayudándose con Ferrater Mora u otro tratado lógico-matemático de parecida simbología, puede enseñar a hacerlo a los alumnos.)

F. ELEMENTOS DE LA LÓGICA DE TÉRMINOS

Ya dijimos que la Lógica matemática constaba de las siguientes partes principales; a) *Lógica proposicional* (interproposicional), y b) *Lógica de términos*, subdividida en tres partes: 1) *lógica de predicados*; 2) *Lógica de clases*; 3) *Lógica de relaciones*.

1. Lógica de predicados

Primeramente, en Lógica matemática vimos que la *Lógica proposicional* (interproposicional), trabaja con proposiciones *no analizadas*, las cuales son simbolizadas por letras como "p", "q", "r", "s", etc., y en las que sólo se toman en cuenta sus valores de verdad (V) o de falsedad (F).

Pero, en verdad, las proposiciones no son simples; tienen una *estructura interna*, que es posible analizar; y esto es lo que pretende hacer la "Lógica de predicados", utilizando, como siempre, símbolos de tipo matemático-algebraico.

La Lógica matemática de predicados analiza, por tanto, las proposiciones -o lo que ella estima que son proposiciones-; pero en *argumento y functor*. El argumento corresponde al sujeto, y el functor al predicado, por lo menos en las llamadas *proposiciones monádicas*. Se escribe primero el símbolo del functor, y luego el del argumento.

Así, "Juan es filósofo" *se simboliza f(x)*, en donde *"f" es el functor o predicado* ("es filósofo") y *"(x)" el argumento* ("Juan")

Pero la Lógica matemática de "predicados", tratada con mentalidad matemática, admite también *predicados diádicos*, como en "Juan ama a Luisa", que, aunque también puede simbolizarse como f (x), (allí, "f" equivale a "ama a Luisa", y "(x)" a "Juan") en lo que coincidiría "grosso modo" con la notación aristotélico-tomista, se suele simbolizar más frecuentemente f (xy), en donde "Juan" y "Luisa", es decir, "x" e "y" son los argumentos -no se habla entonces de sujetos- y "ama a", es decir, "f", el predicado o functor. Otros simbolizan xRy o aRb; pero esto, en *Lógica de relaciones.*

Se admiten también en Lógica matemática enunciaciones o predicados *triádricos*, como en "José entrega la carta a Pedro", en donde "José'', "carta" y "Pedro" son los argumentos, y "entrega a'' el predicado o functor, con la siguiente simbolización f (xyz). Y, sucesivamente, esta Lógica admite predicados o enunciaciones *tetrádicos* (con cuatro "argumentos"), etcétera.

Hemos visto, pues, que la forma general de enunciados, en su más simple expresión, es *f (x)*. Pero ocurre que las proposiciones tienen "cantidad": "*Todo* hombre es mortal", "*Algún* hombre corre", etc. (Recordemos la simbolización tradicional A,E,I,O, para las enunciaciones atendiendo a su cantidad y cualidad.) La Lógica matemática lo reconoce, e introduce, pues, en su Lógica de "predicados" los llamados *cuantificadores*; esto es, símbolos indicadores de la cantidad de la proposición de que se trate, cosa que no era necesaria con las proposiciones no analizadas ("p", "q", "r", etc.) de la Lógica interproposicional.

"x" es símbolo de la cuantificación universal; y, así, *xf (x)* se lee: "para todo x, vale fx", o sea: "Para todo hombre, vale que el hombre es mortal". O, como suelen decir los lógicos matemáticos, "Para todo x, si x es hombre, entonces x es mortal".

"Ex" es símbolo de cuantificación particular, también llamada "existencial" por los lógicos matemáticos; tendríamos entonces esta forma: *Ex x(fx)*, que se lee: "Para al menos un x, vale fx", o sea, "Para al menos un hombre, vale que el hombre es mentiroso". O, si se quiere: "Hay (existe) al menos un x tal que si x es hombre, entonces x es mentiroso".

Con estos signos y con el de negación (- o ~), se simboliza toda clase de proposiciones, y también el cuadrado de la oposición y la silogística entera. Solamente hay que tener en cuenta una cosa: que los logísticos no dan valor existencial a las proposiciones universales, y sí a las particulares; por lo que, para "salvar" el cuadrado de la oposición, las conversiones por accidente y ciertos silogismos con mayor universal y menor también universal, y conclusión particular (p. ej.: DARAPTI), los logísticos contemporáneos tienen, en esos casos, que anteponer a las fórmulas de las universales, también, el símbolo existencial *Ex*, o sea *Ex xf(x)*, que se lee, "Para todo x, y existe algún x, x es f", o sea, por ejemplo, "Para todo hombre, y existe algún hombre, hombre es mortal", o, lo que es lo mismo: "Para todo x, y existe x, si x es hombre, entonces x es mortal".

Establecido todo ello, la *silogística clásica* puede transcribirse así:

(A.A)⊃A (BARBARA)
(E.A)⊃E (CELARENT)
(A.I)⊃I (DARII)
(E.I)⊃O (FERIO)

que son los cuatro modos legítimos de la primera figura directa, y similarmente con las demás figuras y sus modos.(6)

Con la diferencia, respecto de la Lógica tradicional, que en aquellos modos con dos premisas universales y conclusión particular, los lógicos matemáticos o logísticos tienen que anteponer el símbolo de existencia (Ex) antes de las premisas universales, por las razones dadas.

Y de igual manera, y con idénticas precauciones "existenciales" cuando sean exigidas por la notación logística de las universales, pueden

(6) Ferrater Mora-Leblanc, *op. cit.*, pp. 83 ss. No aceptamos los llamados "modos débiles" (BARBARI, CELARONT, etc.), porque suponen la intervención tácita de la ley de subalternación, y porque no "hacen rendir" al silogismo respectivo todo lo que sus premisas pueden rendir, como en BARBARA, CELARENT, etc. Tampoco aceptamos los que A. Menne, en su *Introducción a la Lógica* (traducción

simbolizarse las leyes de oposición, de conversión y otras. Recordemos que la fórmula general de una proposición (monádica) es f(x), y que así deberán figurar en los silogismos; que - o bien ~ son los símbolos de negación.

2. Lógica de clases (7)

Recordemos lo dicho cuando afirmábamos que las "clases" logísticas no son sino predicados (o sujetos) universales; pero considerados sólo desde el punto de vista de su extensión.

En las proposiciones

Heidegger fue alemán.
El Everest es (una) montaña. (no pensando en el "una", sino en su ser montaña).
El cobarde es despreciado.

puede pensarse principalmente en comprensión, esto es, como cualificación del S por el P, y pueden simbolizarse en general con la forma *f(x)*.

Pero también pueden pensarse así:

Heidegger fue un miembro de la clase de los alemanes.
El Everest es un miembro de la clase de las montañas.
El cobarde es un miembro de la clase de los despreciados.

o, más sencillamente:

Heidegger fue *un* alemán. (uno de los alemanes).
El Everest es *una* montaña. (una de las montañas).
El cobarde es *un* despreciado. (uno de los despreciados)

Se introduce así la noción de *clase*. La Lógica de clases estudia las relaciones de *pertenencia* y de *inclusión*.

Un individuo (o elemento) *pertenece* o no a un conjunto (una clase). Un conjunto (una clase) *está incluida* o no en otro conjunto (otra clase). Es decir, que ese conjunto es o no es parte de otro conjunto. Pongamos dos ejemplos de las relaciones pertenecientes a la Lógica de clases. El enunciado "Pedro es acreedor" equivale a la *pertenencia*

española y prólogo crítico de L. E. Palacios, Madrid, ed. Gredos, 1969), construye mediante el "principio de dualidad" o con conclusión invertida. Todos ellos suponen alguna operación extraña a la esencia misma del silogismo, el cual debe, en su conclusión, resultar solamente de las premisas.

(7) Ferrater Mora-Leblanc, *op. cit.*, pp. 110 ss., y G. Kalinowski, *Introducción a la Lógica jurídica*, (trad. castell.), pp. 22-23, Buenos Aires, Eudeba, 1973.

de Pedro a la clase de los acreedores; se suele simbolizar "Xx", donde "x" es una variable nominal individual ("Pedro", en el ejemplo puesto), y "X" una variable nominal general ("acreedor", en el mismo ejemplo). En cambio, la proposición "toda venta es un contrato" expresa la *inclusión* de las ventas en la clase de los contratos. Simbólicamente se expresa: "(x) (Xx z Yx)"; expresión que se lee: "para todo x, si x es X, entonces x es Y", donde "x" está por una venta singular cualquiera; "X", por la clase venta en general, e "Y" por la clase contrato. (Cfr. Kalinowski, op. cit.). De esta manera pueden transcribirse las *leyes de oposición* o *cuadrado lógico*, las *leyes de conversión* y la *silogística* tradicionales, extensivamente pensadas (por eso los *universales* se transforman en *clases o conjuntos*). Demos algunos ejemplos:

Si todo S es P, entonces no es verdad que algún S no sea P (relación de contradicción en el cuadrado lógico de las oposiciones; en este caso, entre A y 0). En la simbología de la Lógica contemporánea de clases tendría la siguiente forma:

$$(x)\ (Sx \supset Px) \supset (Ex)\ (Sx.-Px)$$

Si ningún S es P, entonces ningún P es S es la ley de conversión simple de las universales negativas en la Lógica tradicional. Se diría en lenguaje de clases: Si ningún elemento de la clase S es un elemento de la clase P, entonces ningún elemento de la clase P es elemento de la clase S. O sea:

$$(x)\ (-Sx \supset Px) \supset (x)\ (-Px \supset Sx).$$

Un silogismo en CELARENT, expresado implicacionalmente, "Si ningún M es P, y todo S es M, ningún S es P", se diría en Lógica de clases "Si ningún elemento de la clase M es un elemento de la clase P, y si la clase S está incluida en la clase M, entonces ningún elemento de la clase S es un elemento de la clase P".

Este silogismo podría simbolizarse con los signos de la Lógica de clases; la pertenencia a una clase también se simboliza con el símbolo $\in$; la no pertenencia, con $\notin$; la inclusión, con $\supset$ o con $\subset$. También pueden simbolizarse con los círculos de Euler o los más complicados de Venn.

Las *operaciones* entre clases (cfr. Colacilli de Muro, ***Elementos de Lógica moderna y Filosofía***, cap. IX) pueden ser:

a) **La intersección:** "$\cap$" (por ejemplo, las clases "estudiantes" y "argentinos" se interseccionan, porque sólo algunos esudiantes son argentinos y sólo algunos argentinos son estudiantes. La intersección da lugar a una nueva clase, la de los "estudiantes argentinos".

b) **La unión**: "$\cup$"; tiene las propiedades de la disyunción entre proposiciones. Si una clase es la de los "maestros'' y otra la de los "alumnos", la unión o suma lógica de las clases da por resultado una clase que está integrada por todos los individuos que pertenecen, o bien a la clase de los "maestros", o bien a la clase e los "alumnos" o bien a ambas. (Se trata de disyunción no-excluyente).

c) **El complemento**: "~". La negación de una clase determina la clase complementaria. Tiene todas las propiedades de la negación en la Lógica proposicional. Ejemplo: la que se da entre la clase de los "estudiosos" y la clase de los "no estudiosos".

Relaciones de clases

(cfr. Colacilli de Muro, op. cit., cap. IX).

Ya vimos algo sobre la relación de *inclusión*. Acá diremos algunas cosas más sobre ella y sobre la de igualdad. Terminaremos este punto haciendo algunas consideraciones sobre las semejanzas y diferencias de esta parte de la Lógica matemática con las de la Lógica no-matemática tradicional, en la línea de Aristóteles y Tomás de Aquino.

a) **La inclusión**: "■". Tiene las mismas propiedades formales del "sequitur" (se sigue). Así, ciertas relaciones pueden entenderse como la inclusión del ámbito de la primera proposición en la de la segunda; o del contenido de la segunda en la primera. Así, "Todo hombre es mortal" puede entenderse como que la clase "hombre" está incluida en la clase "mortal", o bien que la nota "mortal" está contenida en el sujeto "hombre". Extensión, y, respectivamente, comprensión.

b) **La igualdad**: "=". Tiene las mismas propiedades que la equivalencia formal. Dos clases son idénticas cuando tienen los mismos elementos. Como entre "triángulos equiláteros" y "triángulos equiángulos" (En la Lógica tomista se trataría de conceptos "equipolentes": con igual extensión, pero con distinta comprensión.)

Las correspondencias entre la Lógica de clases y la Lógica de predicados revela que son dos caras, disociadas, de lo mismo: la

extensión, y, respectivamente, la comprensión de los conceptos. Y las semejanzas con la Lógica proposicional revelan que, en última instancia, toda auténtica relación interproposicional (como "Si es p, es q": "Si es hombres es mortal") presupone una categórica que es fundante; en el ejemplo puesto, "Todo hombre es mortal", con el que se restaura el orden de la verdadera Lógica no-matemática: primero vienen las proposiciones categóricas; luego, las hipotéticas; y, en el capítulo de la argumentación o consecuencia, primero vienen los silogismos categóricos; sólo luego los silogismos hipotéticos .

Existe también la importante diferencia de que los "universales" tradicionales tienen un contenido "uno de por sí" (*unum per se*), con notas necesariamente conexas, como "hombre" (animal racional), mientras que las "clases" pueden formarse con agregados accidentales (*unum per accidens*), como ser "los estudiantes argentinos" o incluso "los hombres rubios tocadores de armonio y fumadores de pipas casados dos veces" (8).

La Lógica tradicional, instrumento de una ciencia entendida como "conocimiento cierto por las causas", necesitaba de universales y de conexiones necesarias de S y P; la Lógica matemática y su sección del álgebra de clases, sólo necesita agregados cualesquiera; y ello está en relación con la concepción de la ciencia positiva contemporánea como incapaz de certeza y de alcanzar esencias y relaciones esenciales, sino sólo conjunciones y relaciones dadas de hecho.

3. Lógica de relaciones

La Lógica tomista es toda ella "lógica de relaciones" secundo intencionales, de razón, entre conceptos objetivos; pero la moderna Lógica de relaciones trata de toda clase de relaciones, incluso y ante todo las primointencionales, ya matemáticas, ya reales; por lo cual, para el tomista, se produce una desnaturalización de la Lógica y una mayor o menor confusión de ésta con la Matemática o con ontologías generales.

(8) Ejemplo inspirado -no exactamente citado, pues lo hacemos de memoria- en un ejemplo dado por Charles de Koninck en la revista *Laval Théologique et Philosophique*, Québec, Canadá.

Cfr. D. Dubarle, *Initiation à la Logique*, cuadro de la pág. 13, Paris-Lovaina, 1957. Pero olvida Dubarle que la Lógica aristotélica puede admitir conceptos cuyo contenido sea un puro ente de razón, es decir, lo que impropiamente llaman los lógicos matemáticos "clases vacías" (expresión esta virtualmente contradictoria). No son "clases vacías": son "clases" cuyos miembros son entes de razón.

Pero dejemos eso. Como dice Kalinowski (9): "Toda proposición que contiene dos nombres individuales, a la que corresponde por tanto una función proposicional con dos argumentos individuales (fxy), [en otra notación, como vimos, f(xy)] es una relación que tiene por términos los dos nombres. Su functor, representado por el símbolo "f", puede por tanto considerarse como un functor relacional (que da nacimiento a una relación). Los lógicos [matemáticos] han tomado el hábito de designar los functores de este género con los símbolos específicos "R", "S", "T", etc. Reemplazando "f" por "R" en la función "fxy", se obtiene la función "Rxy", que se lee x está en relación R respecto de y; (se escribe también "xRy"). La Lógica de las relaciones estudia las propiedades formales de las relaciones y enuncia en sus tesis las relaciones formales constantes existentes entre las proposiciones referentes a relaciones. Puestas en un sistema deductivo axiomatizado, éstas forman el *cálculo relacional*"

Y pone tres ejemplos de tales tesis:

1) $(xRy \,.\, yRz) \supset xRz$, que se lee:

"Si x está en la relación R con y, e y en relación R con z, entonces x está en relación R con z". Ésta es la ley de *transitividad de relaciones*, la cual no es válida para toda relación (no lo sería para la "relación" "ama a"; pero si para otras como "mayor que", "anterior a", etcétera).

2) $(X \subset Y) \supset [R\,(X) \subset R\,(Y)]$

Allí "c" simboliza la inclusión de una clase en otra, y se lee: "Si la clase X está incluida en la clase Y, entonces todo objeto que mantenga la relación R con algún elemento de la clase X tiene también esta misma relación con algún elemento de la clase Y".

3) $(R \subset S) \supset [R(X) \subset S(X)]$

Esto significa: "Si cada par de objetos unidos por la relación R es un par de objetos unidos por la relación S, entonces todo objeto que tiene una relación R con algún elemento de la clase X está también en relación S con el mismo elemento de la clase X".

No será necesario ser muy agudo para ver bajo esas formas silogismos directos u oblicuos; y, como el mismo Kalinowski lo afirma, "Las tesis (2) y (3) [-que son las (14) y (15) de su obra-] son las leyes del *silogismo oblicuo*, conocido ya por Jungius (***Logica Hamburgensis***)..." (10), y que pasó a la neoescolástica, como en el ejemplo:

(9) G. Kalinowski, *op. cit.*, p. 23. Para lo que sigue, pp. 23-24.
(10) J. Jungius, lógico alemán del siglo XVII.

Cristo es *Dios.*
María es madre *de Cristo.*
Luego, María es madre *de Dios.*

Este tipo de silogismo es reductible a un silogismo directo:
La *madre de Cristo* es *madre de Dios.*
María es *madre de Cristo.*
Luego, María es *madre de Dios*, el cual silogismo, empero, no tiene la eficacia "inventiva" del primero, pues asienta como mayor lo que en cierto modo es la conclusión del anterior; pero permite verificar la rectitud de la anterior inferencia.

Propiedades de las relaciones

La Lógica tomista estudiaba las propiedades de las relaciones (realpredicamentales, ante todo) en el tratado de las *Categorías*, y, por tanto, en una de las partes "materiales" de la Lógica. Y estudiaba la esencia de la relación en Metafísica, y las relaciones de razón en la Lógica (*Lógica proemial*, hoy a veces llamada "Filosofía de la Lógica") y también, como un acápite secundario, en la Metafísica, por oposición a la relación real que, ella sí, entra dentro del objeto formal de tal disciplina (el ente en cuanto ente). En cambio, la Lógica matemática estudia *toda relación* en su "*Lógica de las relaciones*", con *todas sus propiedades*; e *incluye entre las relaciones* situaciones que no *son* propiamente relaciones, aunque las fundan: como en "Juan *ama a* María" (¿quién puede decir que *amar a es* una mera relación, y no un *acto* que *funda* una relación?) y aún "*Juan da la carta dirigida a María al Correo*" (allí hay *acciones*: dar, dirigir, que *fundan* relaciones, pero que *no son* relaciones). Aclarado ello, *veamos las propiedades de las relaciones* según algunos lógicos matemáticos contemporáneos: Ferrater Mora-Leblanc, corregidos según A. Virieux-Reymond y A. Menne:

a) **Reflexividad**: una relación es llamada *reflexiva* cuando una entidad (x) tiene la relación R consigo misma, es decir, cuando (x) (xRx).

Ejemplos de tales relaciones serían *idéntico a, tiene la misma edad que*. Evidentemente, "tiene la misma edad que" será "simétrica", pero no reflexiva en el sentido arriba indicado, salvo que se diga "Juan tiene la misma edad que sí mismo".

b) **Irreflexividad**: una relación se llama *irreflexiva* cuando una entidad x no tiene la relación R consigo misma, es decir, cuando se simboliza (x)~(xRx). Ejemplos: *padre de, menor que, distinto de*.

c) **Simetría**: una relación lleva el nombre de *simétrica* cuando:

$(x)\ (y)\ (xRy \supset yRx)$

Ejemplos: *colega de, vecino de, casado con, tiene la misma edad que, distinto de*. Por los dos últimos ejemplos vemos que una misma relación puede figurar en distintas -pero no opuestas- categorías de relación.

d) **Asimetría**: una relación se llama *asimétrica* cuando:

$(x)\ (y)\ [xRy \supset \sim(yRx)]$

Ejemplos: *padre de, menor que, más viejo que*.

e) **Transitividad**: una relación se llama *transitiva* cuando:

$(x)\ (y)\ (z)\ [(xRy.yRz) \supset (xRz)]$

Ejemplos: *menor que, contemporáneo de, más viejo que, incluido en, tiene la misma edad que*. Cabría empero preguntarse si la transitividad es una propiedad de *una* relación; si no es más bien una propiedad de *varias* relaciones, del mismo tipo, que *se siguen* según cierto orden.

f) **Intransitividad**: una relación se llama *intransitiva* cuando:

$(x)\ (y)\ (z)\ [(xRy\ .\ yRz) \supset \sim(xRz)]$

Ejemplos: *padre de, doble de, cuadrado de*.

Nos merece la misma observación del caso anterior: ¿es la propiedad de *una* relación o de *varias relaciones* que *no se siguen* según el mismo tipo?

Hemos suprimido otros tipos aducidos por Ferrater Mora-Leblanc: **No reflexividad** (porque, ¿cómo una relación puede ser "ni reflexiva ni irreflexiva"? "Irreflexiva" y "no-reflexiva", ¿no significan acaso lo mismo?); **No simetría** (por razones análogas) y **No transitividad** (ídem).

Autores como A. Virieux Reymond, (***La logique formelle***,pp. 105-107. París, Presses Universitaires de France, S/f) y Albert Menne, (***Introducción a la Lógica***. Madrid, Gredos, ed. castell. pp. 195-196, 1969) explican mejor que Ferrater Mora-Leblanc los casos por nosotros suprimidos. Así, por ejemplo, una relación *no-simétrica*, también llamada *semisimétrica*, no es aquella que no es simétrica ni asimétrica, sino que puede ser lo uno o lo otro, es decir, que no es necesariamente lo uno o lo otro; una relación *no reflexiva (o semirreflexiva)* no es la

que no es ni reflexiva ni irreflexiva, sino la que puede ser lo uno o lo otro; esto es, que no es necesariamente lo uno o lo otro; y una relación *no-transitiva* no es la que no es ni transitiva ni intransitiva, sino la que permite establecer una relación entre (x) y (z) a través de (y); pero con distinto nombre, como la relación *madre de*: Si Juana es madre de Luisa (xRy) y Luisa es madre de Santiago (yRz); Juana no es madre de Santiago ~ (xRz); pero sí tiene una relación con él: la de abuela (A. Virieux-Reymond, op. cit., p. 105). Asimismo, un autor tan conocido como Tarski (***Introduction to Logic***, Traducción inglesa, séptima edición, N. York, Oxford University Press, 1956), habla de relaciones *reflexivas, irreflexivas, simétricas, asimétricas, transitivas y conectadas*; pero no de no-reflexivas, no-simétricas ni no-transitivas (pp. 93-94); luego muestra casos -como lo hemos notado ya- de relaciones que entran en varios de los tipos mencionados; y finalmente añade, como relaciones especiales, la de diversidad, la de inclusión y otras no fácilmente reductibles a algunos de los tipos estudiados (pp. 94-98).

Existe también un *cálculo de relaciones*; pero lo omitiremos para no dilatar en demasía esta obra, dirigida a estudiantes secundarios.

G. NOCIONES DE METALÓGICA

Podemos decir que, contrariamente a la tomista, la Lógica matemática (Lógica formalizada deductiva) es primointencional, o que confunde y unifica lo primointencional y lo secundointencional, porque, como vimos, las *fórmulas lógicas*, especialmente en el caso de los predicados diádicos, triádicos, etc., y en el de las relaciones (proposiciones de relación), son más representaciones isomórficas de la realidad, directamente, que expresión de relaciones de razón entre conceptos objetivos, sólo indirectamente fundados "in re", y por ello mismo secundointencionales.

Pero cuando en Lógica matemática se habla, no de los *objetos* mismos a través de dichas fórmulas, sino de las *fórmulas mismas*, de su carácter, sus conexiones, su sentido, etc., entonces estamos en *Metalógica*. Esto es: no ya en *expresiones sobre objetos* ("object-language"), sino en *expresiones sobre expresiones de objetos*. Y aunque no es posible enseñar *Lógica* (en el sentido lógico-matemático) sin introducir de continuo consideraciones *metalógicas* -como todos los autores lo hacen y nosotros mismos lo hemos hecho-, conviene reservar una parte de esa Lógica (*lato sensu*) para referirse directamente a la Metalógica.

Los *símbolos* lógico-matemáticos son cierto tipo de *signos*; de allí que, en Metalógica, se deba estudiar la *Semiótica*, o sea la teoría de los signos. La cual se divide en *tres partes*, a saber: *sintaxis lógica, semántica lógica, pragmática lógica*.

1. **La sintaxis lógica** determina las relaciones de los *signos entre sí*, para formar un sistema lógico-matemático determinado y correcto.

2. **La semántica lógica** determina las relaciones entre los *signos y sus objetos*, esto es, los signos en su significación.

3. **La pragmática lógica** determina las relaciones entre los *signos y los que los usan o interpretan*, esto es, con los hombres (los animales usan signos, pero no signos *lógicos*).

Uno de los principales representantes del *Círculo de Viena*, origen del empirismo lógico contemporáneo, Rudolf Carnap, en su obra intitulada en alemán ***Logische Syntax der Sprache*** (1a. ed., 934) y en su traducción inglesa ***The Logical Syntax of Language*** (Ia. ed. Londres, 1937 y varias ed. poster.) -la traducción castellana de ese título sería ***La sintaxis lógica del lenguaje***-, pretendía que era posible, y aún intentaba construir, una sintaxis lógica sin relación alguna a lo significado -distinguía entre el "*modo formal de hablar*", que sería ése, y el "*modo material de hablar*", que seria el que hace referencia a las cosas significadas-; y sostenía que el segundo era reductible al primero, único modo -a su juicio- de evitar los "errores" del lenguaje corriente y de la Metafísica. Pero en obras posteriores vino a reconocer que era imposible una pura *sintaxis lógica* que no tuviera algún fundamento en el significado de los signos, esto es, en su relación con las cosas, o sea en la *semántica*. Lo que implica una aproximación de este extremo empirista lógico a lo que siempre había sostenido la Lógica tradicional.

Porque en la *escuela tomista* aparecían, en cierto tipo de signos, los *conceptos*, y éstos por esencia dicen relación a las cosas. De manera que entre los *signos gráficos o hablados* y las cosas, median esos *signos muy especiales*, inmateriales, que son los *conceptos*; lo que en el lenguaje de Husserl se llaman *significaciones ideales o noemas*. Por eso, para el empirismo lógico la Lógica es o era, ante todo, un *orden de signos gráficos entre sí*; para Husserl, un *orden de significaciones entre sí y respecto de los objetos*, y, para el tomismo, un *orden de conceptos objetivos*, ante todo, y el de las *voces significativas* que los

expresan; pero de tal modo que todo ello tiene su fundamento último en el *orden de los entes entre sí*, a los que tanto los *conceptos* como las *voces* que los expresan dicen referencia, sin la cual no serían *de ningún modo signos*.

Es de notar que Gottlob Frege, uno de los fundadores de la moderna Lógica matemática de la segunda mitad del siglo XIX, admitía un elemento conceptual entre el signo exterior y la cosa -y lo mismo Peirce y otros-; pero no lo hacían los empiristas lógicos del ya mentado Círculo de Viena (hacia 1926), ni los empiristas estadounidenses, como Ch. Morris (que es el creador de la *semiótica* que hemos visto, en la cual no se hace mención alguna de conceptos ni de significaciones ideales, como intermedios entre los signos materiales y las cosas u objetos).

H. ALGUNAS OTRAS OBSERVACIONES Y CONCLUSIÓN

Lo que en esta unidad hemos intentado dar, es un mínimo de nociones de Lógica matemática, junto con breves críticas de algunos de sus puntos discutibles; pero cabe añadir que, además de la *Lógica bivalente* aquí estudiada, que sólo admite los valores de verdad (V) y de falsedad (F), se han construido *lógicas trivalentes*, etc. También se han construido *lógicas modales* -recordemos los modos de necesidad, posibilidad, contingencia e imposibilidad de la Lógica no-matemática- totalmente formalizadas; y luego *lógicas deónticas*, o sea lógicas no ya del *ser* sino del *deber-ser*, aplicables a materias éticas y jurídicas.

En cuanto a las relaciones entre la Lógica no-matemática de tipo aristotélico-tomista y las lógicas matemáticas, cabe decir que, como lo indicamos ya, no tienen siempre el mismo *objeto formal* y son por eso ciencias o artes distintas, más que equivalentes o idénticas con menor o mayor desarrollo.

Cuestionario

- Exponga las diferencias entre la Lógica matemática y la Lógica clásica o no-matemática. Indique cuáles de ellas son las más importantes.
- Indique qué se entiende por "abstracción" y por "interpretación" en la Lógica matemática.
- Indique cuáles son las tres posiciones principales acerca de las relaciones entre la Lógica clásica y la Lógica matemática.
- Dé una breve noticia histórica acerca de los precedentes, orígenes y desarrollo de la Lógica matemática.
- Exponga cuál es la división más común de la Lógica matemática, y explique el contenido de cada una de sus partes.
- Manifieste y exponga cuáles son las dos clases de signos o símbolos usados en Lógica proposicional.
- Diga qué son las tablas de verdad y exponga las diversas clases de conectivas, con sus correspondientes tablas de verdad.
- Explique qué se entiende, en Lógica matemática, por "contingencias", "tautologías" y "contradicciones", y trace tablas en las que ello se exponga.
- Exponga las leyes de Lógica proposicional, con sus correspondientes fórmulas simbólicas.
- Haga una exposición sobre la prueba en Lógica proposicional, y sus cuatro reglas de inferencia, proporcionando ejemplos.
- Exponga el contenido y división de la Lógica de términos.

- Exponga la Lógica de predicados y sus correspondientes fórmulas. Trace en simbología lógico-matemática los cuatro modos de la 1a. figura directa del silogismo categórico.
- Explique qué es la Lógica de clases y dé ejemplos. Explique qué son las relaciones de pertenencia y de inclusión, y dé los equivalentes lógico-matemáticos de la relación de contradicción entre proposiciones, dé la ley de conversión simple y exponga sus símbolos.
- Explique qué son las operaciones entre clases, y en especial la intersección, la unión y el complemento, y trace sus símbolos.
- Desarrolle más las relaciones entre clases, y explique qué son la inclusión, la igualdad, y sus símbolos. Exprese qué correspondencias hay entre la Lógica de predicados y la Lógica de clases respecto a la Lógica clásica.
- Exponga la diferencia entre las relaciones de razón de la Lógica tomista y la Lógica de relaciones en Lógica matemática.
- Dé ejemplos simbólicos y con contenido de algunas leyes de Lógica de relaciones. Establezca la semejanza de una de ellas con los silogismos oblicuos de la Lógica tradicional, y dé ejemplos.
- Explique qué autor, en qué obra y en qué siglo introdujo en la Lógica tradicional los silogismos oblicuos. Mediante "abstracción" transforme un silogismo oblicuo tradicional en su fórmula lógico-matemática.
- Exponga dónde se estudiaban las relaciones en el tomismo, y dónde en la Lógica matemática.
- Exponga las propiedades de las relaciones según la Lógica matemática, dando las correspondientes fórmulas y ejemplos con contenido.
- Manifieste por qué y cuáles propiedades de las relaciones, según Ferrater Mora-Leblanc, no son aceptadas en la presente obra; y exponga qué dicen sobre ellas Virieux-Reymond y Menne. Exponga qué clases de propiedades de las relaciones admite Tarski.

- Exponga qué se entiende por "Metalógica"; qué es la semiótica, y cuáles son las tres partes de ésta.
- Exponga las ideas que sobre sintaxis lógica sostenía Rudolf Carnap en su obra *La sintaxis lógica del lenguaje* y cómo modificó su posición ulteriormente.
- Exponga qué elementos intermediarios entre los signos externos y las cosas admitían el tomismo y Husserl, y diga si aparecen en la Lógica matemática y en su Metalógica.
- A modo de conclusión exponga qué parte de la Lógica matemática se ha expuesto sucintamente en esta obra; qué otros tipos de lógicas matemáticas se han desarrollado después, y si la Lógica no-matemática de tipo aristotélicotomista y la Matemática tienen o no el mismo objeto formal. Y qué se sigue de ello con respecto de las tres posiciones sobre sus mutuas relaciones que vimos en el parágrafo II esta unidad.

Texto auxiliar

Henry B. Veatch, ***Intentional Logic***. A Logic based on Philosophical Realism pp. 30-31, New Haven, Yale University Press, 1952.
Capítulo III: "La lógica matemática y el descuido de la intencionalidad."

a. La omisión de distinguir entre las formas intencionales y las formas no-intencionales, y la consiguiente confusión de lo real con lo lógico.

Volviendo ahora a la consideración de la moderna Lógica matemática, casi en seguida tomamos conciencia de hallarnos en un ambiente y clima de opinión enteramente diferentes de aquellos que caracterizan a la llamada Lógica intencional del tipo que yo he tratado de describir. Cosas tales como signos formales, entes de razón, relaciones de identidad cognitiva y Lógica, el orden de las formas y estructuras lógicas en relación a lo real -todas estas cosas parecen ser extrañamente remotas y ajenas respecto de aquello que la Lógica matemática está inclinada a discutir y tratar-.

No es solamente la terminología de una lógica intencional la que es ajena a la Lógica matemática; por el contrario, son las cosas mismas que los términos significan las que parecerían ser ignoradas, o por lo menos miradas con indiferencia, por el lógico matemático. Por cierto, en lo que se refiere a la intencionalidad considerada superficialmente, es difícil suponer que un lógico matemático pueda considerarse a sí mismo como contrario a ella. Al contrario, él sin duda insistiría en que la Lógica matemática de hecho trata de tales intenciones y es intencional. Porque, ciertamente, proposiciones, funciones proposicionales, reglas de prueba, formas válidas de inferencia, reglas de formación, etc., son todas ellas de naturaleza intencional; y es precisamente con cosas de este tipo con las que el lógico matemático se ocupa.

Sin embargo, tal como se sugirió en la unidad primera, hay un sentido en el que la Lógica matemática aparecería como no

siendo una Lógica intencional de manera alguna. Es verdad, ella ciertamente trata de formas y entidades intencionales; pero pese a ello es posible poner en cuestión si ella trata de la mismas como intenciones, o si incluso reconoce su carácter propiamente intencional tal como verdaderamente es. Además, la Lógica matemática parece tratar también de gran número de formas y relaciones y estructuras que no son, obviamente, intencionales. Pero lo curioso es que, dentro del contexto de tal Lógica, parece no hacerse ninguna distinción entre esas formas no-intencionales y las que lo son. Por el contrario, todas son tratadas conjuntamente, como si fueran de algún modo del mismo tipo. En consecuencia, nos encontramos forzados a concluir que el lógico matemático en gran medida se ha olvidado y es indiferente respecto de toda clase de distinción entre formas y relaciones intencionales y formas y relaciones no-intencionales.

Por eso, desgraciadamente, si estas sospechas están bien fundadas, ello significa que el concepto mismo de lo lógico está [en la Lógica matemática] oscurecido y confuso. Consideremos de nuevo la cuestión del primer capítulo: ¿Qué es lo que exactamente diferencia lo lógico de lo real? ¿De qué manera, en otras palabras, son distinguidas las formas y relaciones lógicas propiamente dichas -p. ej., la relación del sujeto al predicado- de las formas y relaciones reales -p. ej., la relación de congruencia entre segmentos de línea?-.

Si todos los análisis del precedente capítulo son indudables, las bases para tal distinción deben residir en el hecho de que una relación lógica como la del sujeto hacia el predicado es simplemente una intención o signo formal, porque su total naturaleza es la de ser simplemente, la representación de algo otro que sí misma. En cambio, la relación real ordinaria, como la de que una cosa esté al Norte de otra o la de que un segmento de línea sea congruente respecto de otro, éstas parecen ser cualquier cosa menos intenciones. Por lo tanto, el que una línea sea congruente respecto de otra o el que ese determinado hombre sea el padre de otro, no son ciertamente cosas que sean entera y completamente de o sobre algo otro. Por el contrario, son solamente lo que en sí mismas son. Ciertamente, son relaciones;

empero, no son relaciones intencionales. Es decir, no son meras significaciones o representaciones de algo otro.

Henry Babcock Veatch, autor estadounidense contemporáneo, es profesor adjunto de Filosofía en la Universidad de Indiana (EE.UU.). Además de esta ***Intentional Logic*** (Lógica intencional), basada en un realismo filosófico fundado en Aristóteles, Tomás de Aquino y Juan de Santo Tomás (este último tomista de los siglos XVI-XVII, aunque muy personalmente interpretado), ha colaborado con el profesor John Wild, de la Universidad de Harvard, en una serie de textos filosóficos basados en el realismo tradicional. Es autor también de por lo menos dos libros de Lógica -uno de ellos en colaboración- y de uno de Ética, titulado ***Rational Man*** -basado en una reinterpretación modernizada de la ***Ética Nicomaquea*** de Aristóteles- y que ha sido editada en castellano por la editorial Labor, con el título de ***Ética del ser racional***.

Bibliografía

Para el alumno:

Ferrater Mora-Leblanc, ***Lógica matemática***, México, ed. Fondo de Cultura Económica, varias ediciones.

J. Bosch, ***Introducción al simbolismo lógico***, Buenos aires, Eudeba, 8a ed., 1977.

A. Moreno, ***Ejercicios de Lógica***, Buenos Aires, Eudeba, 2a ed., 1973. Incluye también ejercicios de Lógica tradicional.

M. Sacristán, ***Introducción a la Lógica y al análisis formal***, Barcelona, Edic. Ariel, 1964.

Para el profesor:

E. A. Agazzi, ***La Lógica simbólica***, Barcelona, Herder, ed. castell, 1967.

Th. Greenwood, ***Les fondements de la Logique symbolique***, París, ed. Hermann et. Cie., 2 vol., 1938.

I. M. Bochenski O. P., ***Précis de Logique mathématique***, Pays-Bas, ed. F. G. Kroonder, Bussum, 1948.

A. N. Prior, ***Formal Logic***, Oxford, At the Clarendon Press, 2a ed. reimpresa, 1963. Utiliza la notación de la escuela polaca.

A. Moreno, ***Lógica matemática***. Antecedentes y fundamentos, Buenos Aires, Eudeba, 1969. Incluye también elementos de Lógica no-matemática, en una interpretación moderna.

R. P. Dubarle O. P., ***Initiation à la Logique***, París-Lovaina, ed. Gauthier-Villars et E. Nauwelaerts, 1957.

R. Blanché, ***Introduction à la Logique contemporaine***, París, ed. A. Colin, 1957. Hay traducción castellana.

A. Tarski, ***Introduction to Logic***, N. York, Oxford University Press, 1946.

Con sentido de crítica a la Lógica matemática:

H. B. Veatch, ***Intentional Logic***, New Haven, Yale University Press, 1952.

J. A. Casaubon, ***Lógica y lógicas***, en la revista ***Estudios Teológicos y Filosóficos***, Estudio Dominicano (Convento de Sto. Domingo), Buenos Aires, nn. 1, 2 y 3, 1959.

VII. Antropología filosófica

A. SU UBICACIÓN DENTRO DE LA FILOSOFÍA NATURAL

B. ALGUNAS NOCIONES DE LA FILOSOFÍA NATURAL

1. Los principios del ente móvil.
2. Conclusión: estructura de las sustancias corpóreas.

C. PSICOLOGÍA FILOSÓFICA

1. Los grados de vida del ente viviente.
a) La vida en general.
b) La vida vegetativa.
c) La vida sensitiva.
2. La constitución esencial del ente corpóreo viviente.

D. ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA PROPIAMENTE DICHA

1. La constitución esencial del hombre.
a) Cuerpo.
b) Vida vegetativa.
c) Vida sensitiva.
d) Vida racional.
2. Propiedades del alma humana.
a) La inmaterialidad.
b) La espiritualidad.
c) La inmortalidad.
d) La creación por Dios.
3. El hombre como totalidad.
a) Concepto de persona en la Filosofía tradicional.
b) Conceptos modernos de persona.

A. SU UBICACIÓN DENTRO DE LA FILOSOFÍA NATURAL

Hemos dividido la *Filosofía especulativa*, en su faz real o principal, en *Filosofía natural*, *Filosofía matemática* y *Filosofía metafísica*. (1)

No aparece, a primera vista, la Antropología filosófica; y sin duda, su *nombre* es posterior a aquella división, aunque *su contenido no lo sea*. Efectivamente, dentro de la *Filosofía natural* se ubica o que antiguamente se llamaba *De Anima* (Sobre el Alma), en que se trataba del ente móvil *viviente*. Como culminación, se llegaba al estudio de las potencias propias del hombre, a la razón y a la voluntad, y, a través de ellas, al alma racional, humana.

Posteriormente, se llamó al tratado *De Anima*: *Psicología filosófica*.

Desde el siglo XVIII, pero desarrollada en plenitud sólo contemporáneamente, ha aparecido la *Antropología filosófica*, que no es sino el estudio filosófico del hombre en su ser total: desde sus funciones vegetativas a las sensitivas, y desde éstas a las *intelectivas y volitivas*, visto todo ello finalmente en su raíz *anímico-corpórea* y en su *totalidad personal*.

Por lo tanto, la *Antropología filosófica* no es sino una parte -superior- de la Psicología filosófica, la cual, siendo el nuevo nombre del tratado De Anima, no es sino, a su vez, la parte superior de la *Filosofía natural* (cuyo objeto formal es el ente móvil en general). ¿Por qué así? Porque el hombre en esta vida es también un "ente móvil", corpóreo, aunque tenga funciones que superan el cuerpo; mas ellas -en esta vida- sólo pueden ejercerse con cooperación del cuerpo.

(1) Como se ha visto en la unidad I de este libro. Cfr. R. W. Schmidt, *The domain of Logic according to S. Thomas Aquinas*, pp. 27/30, La Haya, ed. M. Nijhoff, 1966.

B. ALGUNAS NOCIONES DE FILOSOFÍA NATURAL (2)

Atento a la mencionada inserción de la Antropología filosófica en la Filosofía natural, resulta del todo necesario que, previo a abordar el tratamiento de aquella disciplina, se enuncien *algunos conceptos fundamentales de Filosofía natural.*

Por ello diremos que el objeto formal de la Filosofía natural es el *ente mutable*, entendiéndose por tal el ente corpóreo-sensible, sometido a cambios accidentales y sustanciales.

En cuanto a la constitución esencial de los entes mutables, consideramos ajustada a la realidad la postura de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, llamada "hilemorfismo" (del griego *hyle*: materia; *morphé*: forma). Según esta teoría, todo ente corpóreo y mutable está compuesto por dos co-principios esenciales: la *materia prima o primera*, y la *forma sustancial*. Ni la una ni la otra son "cosas" observables: los principios últimos de las *cosas* materiales no pueden ser *cosas*. Así como una silla no se compone de sillas ni un hombre de hombres, también lo corpóreo en cuanto corpóreo no se compone de elementos corpóreos (pues, al ser éstos cuerpos, no explicarían el cuerpo en cuanto tal). Materia prima y forma sustancial son, pues, principios "metafísicos" del ente físico, si por "físico" entendemos lo corpóreo y extenso.

1. Los principios del ente móvil

Cuando la ciencia quiere ser radicalmente explicativa debe remontarse a los *principios* del ente que está estudiando. En el caso del ente móvil, Aristóteles y los aristotélicos, además del análisis consistente en su división en partes *integrales* o sea cuantitativas -único que efectúan los modernos-, advirtieron que existía la posibilidad de considerar a los cuerpos como constituidos por partes *potenciales* (así, se divide un ente corpóreo viviente humano en "lo vegetativo", "lo sensitivo" y "lo racional"); en partes *entitativas* (análisis propio de la Metafísica), que lo hace en esencia y ser (esse); y en partes *esenciales* (propio de la Filosofía natural): en materia y forma, las cuales -repetimos- no son "cosas", por pequeñísimas que se las imagine, ni suponen el espacio para existir o desplegarse, sino que son principios no-corpóreos del cuerpo en cuanto tal. Porque todo cuerpo, por pequeñísimo que se lo imagine, revela, en su unidad, una dualidad: por una parte es *uno*; por otra (potencialmente) *múltiple*, al ser divisible; por una parte es en *acto* y activo; por otra parte, es *potencia*, y, además, pasivo; asimismo, y sobre todo, es *mutable*.

(2) Seguimos preferentemente a H. D. Gardeil, *Introduction à la Philosophie de St Thomas, d'Aquin*, París. ed. du Cerf, t. II, *Cosmologie*, pp. 17/28, 1957. Existe una traducción castellana editada en México, ed. Tradición. Es una buena obra, con cuatro volúmenes pequeños y con textos clásicos al final de cada uno. Podría ser agregada a la *bibliografía general*, sobre todo para los profesores.

Volvamos, pues, al *ente mutable*, para, desde el análisis *intelectual* del cambio, llegar a determinar esos co-principios de tal ente.

Dice Aristóteles al respecto: "*Para nosotros, debe ser adquirido como principio que los entes de la naturaleza, en totalidad o en parte, son movidos. Es ello, por otra parte, algo manifiesto por inducción*" (3).

La Filosofía natural aristotélica, contrariamente a lo que a menudo se dice sin leerla, no parte de ningún principio apriorístico, ni mucho menos de la negación del movimiento (es ésta acusación marxista), sino precisamente del *hecho del cambio*.

Aristóteles partía de la contemplación de la naturaleza tal como se ofrece a nuestros sentidos; pero, eso sí, superando ampliamente a sus predecesores en la profundidad y exactitud de su análisis.

De este modo advertía en la naturaleza múltiples cambios y tipos de cambio: hay un *movimiento local*, sin duda; pero también: *alteración*, cambio de un ente en cuanto a sus cualidades (como una manzana que de verde se vuelve roja; o como un hombre que de ignorante se vuelve sabio, o de vicioso, virtuoso); *aumento y disminución*, cambio de un ente en cuanto a su cantidad (extensión); pero "ab intrínseco": el crecimiento y disminución de tamaño de los entes vivientes; esos tres movimientos -accidentales, pues la sustancia permanece- son llamados por Aristóteles *kínesis* (de donde vienen kinesiólogo, cinemática, cinematógrafo, etc.); pero junto a ellos admite también el *cambio sustancial* donde la sustancia misma, en cuanto tal, cambia como cuando se origina un nuevo ente viviente, o como cuando un ente inorgánico es asimilado, en la nutrición, por un ente vivo, o como cuando un ente mixto se disuelve en sus elementos, o a la inversa; o como cuando un ente viviente se transforma en un cadáver, sometido casi de inmediato a la corrupción. El cambio sustancial es llamado por Aristóteles *metabolé*, de donde viene metabolismo.

(3) Aristóteles, *Física*, I, c. 2, Bkk. 185a 12.

Tenemos así los diversos tipos de cambio:

Cambio (análogo)
- sustancial (metabolé): generación y corrupción
- accidental (kínesis)
  - local
  - aumento y disminución
  - alteración

Pero aún falta lo más grave: explicar el cambio sin caer en el absurdo de decir que el ente cambiante *es* cambio (Heráclito, Bergson), ni en el extremo de Parménides, quien, por defender el ser *niega*, como apariencia, *todo cambio*.

Como Aristóteles, *partamos de la experiencia*: por ejemplo, vemos un cuerpo que, de verde se vuelve rojo (maduración de una manzana). Analicemos intelectualmente este hecho. Nos damos cuenta de que ese proceso se realiza entre dos términos: por un lado, un término inicial, lo verde, o mejor, la no-posesión de la rojez, y un término final, la rojez (la posesión de la rojez). Si a las determinaciones positivas las llamamos, aristotélicamente, "*formas*" (en este caso, accidentales), veremos que el proceso se desarrolla entre la no-posesión de la rojez (privación) y la rojez que se llega a adquirir.

Tenemos, por lo menos, dos principios del cambio: *privación* (de la forma por adquirir) y *forma* (adquirida al término del proceso).

Pero falta algo: se necesita un *vínculo* que una el estado inicial y el estado final; no es la forma verde la que, en cuanto verde, se hace roja; la privación de la rojez por su parte, no puede darse sin algo en quien se dé: ese algo que *permanece a través del cambio y que lo experimenta* es, según Aristóteles, la *materia*. Pero, ¡cuidado con esta palabra! Así como "forma" no significa en el lenguaje aristotélico solamente la figura exterior, sino -por analogía- toda determinación de algo (determinación ya accidental, ya sustancial, como veremos), así también por "materia" no se entiende siempre la *corporeidad*, o sea la materia en sentido vulgar e incluso científico-moderno. Ya veremos la distinción entre materia segunda y materia primera, según sea el cambio, respectivamente, accidental o sustancial. Por "materia", en general, se entiende en Aristóteles el *sujeto de un cambio*, y por lo tanto, el *sujeto* (en sentido óntico, no lógico ni menos gnoseológico) que *recibe* o *pierde una forma*.

En suma, todo cambio, en el mundo físico, requiere:

- el *sujeto* que cambia. La *materia* (la que sufre el cambio);

- la *determinación* que recibe, la *forma*;
- la *ausencia* anterior de esta forma, la *privación*.

(En cuanto a la forma anterior, lo verde -el verdor- en nuestro ejemplo, vuelve la potencialidad de la materia, mientras que, desde esa potencialidad se actualiza, por acción de una causa eficiente, la nueva forma, en nuestro caso la rojez).

También puede explicarse el cambio recurriendo a la doctrina aristotélica de la *potencia* y del *acto* (íntimamente emparentados con la materia y la forma). El devenir es *paso de la potencia al acto*: lo rojo estaba sólo en potencia cuando el cuerpo era verde; mediante el cambio, pasa al acto de rojez, y el cuerpo deviene entonces rojo en acto. Más tarde, Tomás de Aquino extenderá analógicamente las nociones de potencia y acto al campo metafísico propiamente dicho: la *esencia* es potencia (capacidad real de ser), y el esse, el ser, será acto; acto de ser fuente de *existencia*.

Hasta aquí hemos hablado del cambio en general; pero cabe recordar que existen un *cambio sustancial* y un *cambio accidental* (o, mejor, diversos tipos de cambios accidentales). A menudo Aristóteles llama al primero generación sustancial, y al segundo generación accidental.

La *generación absoluta, o sustancial*, consiste en la transformación profunda de una cosa en otra, mientras que la *generación relativa, o accidental*, supone la permanencia de una sustancia determinada.

Como dijimos, en *todo cambio debe haber algo que permanece*, algo que vincule el punto de partida del cambio con el de llegada. Pero como en el cambio sustancial es la *sustancia misma la que es reemplazada por otra*, el sujeto que permanece *no puede ser una sustancia; mucho menos puede ser un accidente*. Debe ser pues, *algo sustancial*; pero *no una sustancia completa y determinada* (pues precisamente, en este cambio, tal sustancia es reemplazada por otra). Lo que permanece, pues, siendo algo sustancial, no debe, empero, tener ninguna determinación positiva; como decían los medievales, debe ser "*nec quid*", "*nec quale*", "*nec quantum*": ni una esencia (*nec quid*) ni una cualidad (*nec quale*) ni una cantidad (*nec quantum*). Debe ser un *sustrato indeterminado*, puramente *potencial*, ya que siendo la forma el principio de toda determinación, en el cambio sustancial, en que una forma es sustituida por otra, lo común a ambas (el sustrato que permanece) no puede tener determinaciones esenciales ni accidentales.

Ese sustrato indeterminado es llamado *materia prima* ("*materia prima*" en latín; "*prote hyle*" en griego); como ya advertimos, no se trata de la materia en sentido vulgar ni en el sentido de la Física moderna; no es susceptible de observación ni de experimentación, ni es nada imaginable; sólo la *inteligencia* descubre que tiene que existir, para que la generación sustancial sea posible.

No hay que pensar que entre la forma sustancial A (o la privación de la forma sustancial B) y la forma sustancial B hay un *tiempo* en que existe la *materia primera, sola*. Ahora bien, esto es imposible, pues nada puede existir en sí sin esencia (*nec quid*), ni cualidad (*nec quale*) ni cantidad (*nec quantum*). Esto indica que la generación o cambio sustancial es necesariamente algo *instantáneo*; ni un segundo puede haber en que la materia primera esté privada de toda forma (no podría existir, ya que el propio ser le viene por la forma: "*Forma dat esse rei*", la forma da el ser a la cosa). Pero su existencia a través del cambio es necesaria porque, si no, no habría cambio desde la sustancia A a la sustancia B, sino *aniquilación* de la sustancia A y *creación* de la sustancia B. Con ello se destruiría la continuidad a través del cambio, la persistencia de ese algo que todo cambio postula y exige. Dado que tratamos ahora de un cambio sustancial, lo que permanece no puede ser una sustancia completa, sino un principio sustancial, y lo que adviene al ser es una forma asimismo sustancial.

Hay una *forma más débil de cambio sustancial*: es el que ocurre cuando dos *sustancias simples* (por ej.. hidrógeno y oxígeno) se unen en una *sustancia compleja o mixta*: el agua. Ésta *no es la mera suma* de dos partes de hidrógeno y una de oxígeno; es algo nuevo, con propiedades nuevas; pero como en cierto modo persisten las propiedades de los elementos, cabe decir que éstos *existen virtualmente* en la sustancia compuesta o mixta.

En los *cambios accidentales* existen menos dificultades explicativas; como la sustancia permanece como sujeto del cambio (la manzana, que de verde se vuelve roja; el hombre, que de ignorante se vuelve sabio), tal sujeto es la *sustancia misma*, primero bajo la forma accidental "a" y luego bajo la forma accidental "b".

Tampoco debe creerse que en los cambios accidentales la sustancia permanece algún tiempo sin la forma accidental "a" y sin la forma accidental "b". Lo que sí ocurre es que, junto con cambios accidentales instantáneos (donde más propiamente se habla de generación accidental: como el paso del agua del estado líquido al sólido, hielo), se dan también cambios paulatinos: así la manzana verde al ir madurando va perdiendo su color verde paulatinamente y comienza a adquirir paulatinamente el color rojo. Y lo mismo pasa en la paulatina adquisición de la ciencia o de la virtud.

2. Conclusión: estructura de las sustancias corpóreas

Del análisis *intelectual* del cambio, que hemos hecho siguiendo al Estagirita, se deduce fácilmente cuál ha de ser la estructura de las sustancias corpóreas. Esto nos interesa particularmente para la Antropología filosófica, dado que el hombre -aunque con las diferencias esenciales que veremos- es una sustancia corpórea.

En los *cambios accidentales* lo que permanece bajo el cambio y lo sufre es la *sustancia corpórea o materia segunda* (la manzana bajo el cambio de color; el hombre bajo la adquisición de la ciencia o de la virtud, etc.) En cambio, la forma que se poseía vuelve a la potencialidad de la materia segunda (ésta, aunque existe en acto, está en potencia respecto de los accidentes), y la nueva forma emerge de tal potencialidad, bajo la acción de una causa eficiente (el Sol en la maduración de la manzana; el maestro o el libro en la adquisición de la ciencia, junto con el intelecto del que aprende).

En los *cambios sustanciales*, lo que permanece a través del cambio -como vimos- no puede ser una sustancia completa, pues precisamente una sustancia se transforma en otra, sino un *principio (incompleto) de orden sustancial*: la *materia primera*. Y lo que vuelve a la potencialidad de esa materia es la *forma sustancial* que tal materia poseía en acto antes del cambio, mientras que lo que emerge por gracia del cambio es una nueva *forma sustancial*, que previamente existía sólo en potencia en la materia primera.

Esta es, pues, la estructura del ente corpóreo mutable:

Ente corpóreo y mutable = [sustancia o materia segunda + formas accidentales]

sustancia o materia segunda = [materia primera + forma sustancial]

Aristóteles define la materia (primera): "*el sustrato primero de cada ente, a partir del cual nace alguna cosa, y que permanece inmanente y no accidental*" (4).

Y por "forma" entendían los escolásticos -siguiendo a Aristóteles- "*aquello por lo cual un ente es determinado a cierto modo de ser*" (5). Si se trata de la forma sustancial puede definirse también como "*el acto primero de un cuerpo físico*", por oposición a los autos segundos, que son los accidentes. Así, tanto una piedra, como un perro y como un hombre, tienen materia; pero difieren por la forma sustancial, que hace que esa materia primera se estructure como piedra, como perro o como hombre, y posea las propiedades que les son necesarias y características a cada uno de éstos.

C. LA PSICOLOGÍA FILOSÓFICA

Según ya vimos, la Antropología filosófica pertenece a la Psicología filosófica, porque el hombre es un ente mutable viviente; a su vez la Psicología filosófica no es sino la parte superior de la Filosofía natural, que estudia el ente corpóreo mutable en general.

1. Los grados de vida del ente viviente (6)

Una simple mirada a la naturaleza nos revela: a) un estrato de *entes corpóreos sin vida*, aunque no por ello inactivos; b) un estrato de *entes corpóreos vivientes*, pero que no dan signos suficientes de estar dotados de conocimiento: la *esfera vegetal*; c) un estrato de *entes corpóreos vivientes* que, además de la vida vegetativa de los anteriores, dan *signos de conocimiento y apetición sensibles*, pero no de racionalidad en sentido estricto ni de voluntad libre: la *esfera animal irracional*, y d) el *estrato humano*, o sea la del ente corpóreo viviente y sensible, pero además dotado de *inteligencia o razón* en sentido estricto y de *voluntad libre*.

(4) Aristóteles, *Física*, I, c. 9, 192a 31-32.

(5) Cfr. H. D. Gardeil, *op. cit.*, vol. cit., ed. cit., p. 44. Cfr. Aristóteles, Física, I, c. 9, Bkk. 194b 16: allí da esta definición de forma o causa formal: "en otro sentido, la causa es la forma y el modelo, es decir, la definición de la quididad y sus géneros".

(6) Cfr. H. D. Gardeil, *op. cit.*, ed. cit., vol. III, *Psychologie*, chap. I, pp. 21-38, y, luego -para los diferentes tipos de vida- los cap. siguientes.

Entonces, para comprender al hombre debemos estudiar filosóficamente la escala de los entes vivientes no-humanos (prehumanos) y determinar sus potencias o funciones, y establecer su constitución esencial.

a) <u>*La vida en general.*</u>

Todos los hombres -aún y sobre todo los no iniciados en ciencias ni en Filosofía- nos dirán que lo que caracteriza a los entes vivientes es que *se mueven por sí mismos* (entendiendo por "mover" cualquier clase de cambio).

La Filosofía tradicional no desprecia estos datos del buen sentido; solamente los justifica y perfecciona. Y dice entonces que lo que caracteriza al ente vivo es el *movimiento inmanente* (7).

El *movimiento inmanente* -como su nombre lo indica: "*manere in*": quedar en, quedar dentro- es, por oposición al movimiento transitivo, un movimiento que, naciendo de un ente, queda en él y lo perfecciona. En cambio, el *movimiento transitivo* es aquel que parte de un ente y termina en otro, al que modifica: empujar, pintar, cortar, quemar, construir una obra técnica son movimientos transitivos; nutrirse, sentir, entender, querer son movimientos inmanentes; propios, por tanto, de los entes vivientes.

Al ser pues, la vida, movimiento inmanente, tanto más perfecta será aquélla cuanto mayor sea la inmanencia de sus movimientos.

Según dicho criterio, *tres* son, pues, *los grados de vida* que encontramos en este mundo: la *vida vegetativa*, la *vida sensitiva* y la *vida racional*. A cada uno de esos grados les corresponde potencias o facultades específicas, como veremos.

b) *La vida vegetativa.*

En este nivel o esfera de vida encontramos tres potencias o funciones específicas: la nutrición, el crecimiento, la generación (reproducción).

La función nutritiva

La nutrición es la más elemental y necesaria de las funciones vitales de los entes corpóreos, porque sin ella les sería imposible la

(7) H. D. Gardeil, *op. cit.*, vol. cit., p. 23; Cfr. S. Tomás de Aquino, *In De Anima*, II, lect. 1: "La razón [definición] propia de la vida es la de algo que por naturaleza se mueve a sí mismo, tomando "movimiento" en una acepción amplia,

conservación de la vida. Asimismo, sin la nutrición no serían posibles el crecimiento ni la generación.

El torrente vital se agotaría en su ejercicio, sin esa incorporación de sustancias externas que vuelven a vigorizarlo y que es la nutrición.

Podemos definir así a la nutrición: "*el acto de recibir algo en sí, en orden a la propia conservación*". Formalmente, consiste en la *transformación del alimento* en la sustancia de aquel que se nutre.

Se dirá quizá que la ciencia moderna ha comprobado que muchas sustancias ingeridas como alimento se encuentran en acto en el cuerpo viviente; pero aunque así parezca ante un análisis bioquímico, en el viviente han perdido su independencia; se han incorporado a la vida del que se nutre; están subordinadas al principio vital del ente viviente, que rige desde adentro su desarrollo, y, más que en acto, se encuentran virtualmente, como los simples en los mixtos.

La función de crecimiento

Los vivientes corpóreos no alcanzan inmediatamente sus dimensiones normales; crecen hasta alcanzarlas. Ésta es la función de crecimiento, la cual debe distinguirse cuidadosamente del simple aumento extrínseco de lás cosas inorgánicas: por ejemplo, el de un médano que crece por yuxtaposición de granos de arena aportados por el viento; o el de la pared que crece por el añadido de nuevos ladrillos mediante la acción del obrero.

No: en los entes corpóreos vivientes el crecimiento es "ab-intrínseco" (desde adentro) y, aunque necesita -como vimos- de alimentos externos, éstos son incorporados al proceso vital del ser viviente. Además, este crecimiento no es un simple aumento de tamaño: es también una progresiva diferenciación de las partes y órganos del viviente. El feto, en sus primeros momentos sobre todo, no es un hombre pequeñito, pero perfectamente diferenciado en sus partes y órganos, es algo en mayor o menor grado, todavía, semi-informe, en gran parte en potencia; y va desarrollando sus virtualidades por obra de una interior fuerza vital motora y directiva. Lo mismo pasa con la semilla y el árbol: la semilla no contiene en sí, en acto, un árbol pequeñito; éste se halla sólo en potencia en ella. El crecimiento transformará la semilla en árbol.

como cuando también a la operación intelectual se la considera cierto movimiento. Y decimos que carecen de vida aquellas cosas que sólo pueden ser movidas desde el exterior."

La función de generación (reproducción)

Llegado a su total o al menos suficiente desarrollo, el ente vivo, normalmente, tiende a engendrar a otro individuo de la misma especie.

La razón de ser de la generación se halla en que: a) respecto del individuo, la generación es un término y una perfección: la nutrición y el crecimiento la preparan; y es una perfección porque comunica el ser: dar el ser a otros es un acto de ente perfecto, una lejana imitación de Dios creador; b) respecto del conjunto de los vivientes, la generación tiene su razón de ser en la conservación de la especie. Dado que los vivientes corpóreos mueren, la especie se extinguiría si aquéllos no engendraran: antes de morir -al alcanzar el ápice de su desarrollo- el viviente transmite normalmente el ser a un nuevo individuo de la misma especie. De esta manera, remedia su imperfección, su caducidad. (*)

Tomás de Aquino define así a la generación: "*la generación significa el origen de un viviente, a partir de un principio intrínseco, según una razón de semejanza, en una naturaleza de la misma especie*".

La vida vegetativa, según hemos visto, constituye un sistema de actividades bien caracterizadas y sistemáticamente ordenadas. Entre las tres funciones que hemos distinguido existe un orden: la *nutrición* es la operación fundamental presupuesta por todas las demás; el *crecimiento* completa la nutrición, es su efecto inmediato; lleva al viviente hasta su perfecto desarrollo, y ambas, por último, tienen por fin la *generación*, punto culminante de la vida vegetativa.

c) *La vida sensitiva.*

Por encima de la vida meramente vegetativa propia de las plantas, aparece en la naturaleza una más alta forma de vida: la sensitiva, que caracteriza a los animales.

Funciones de esta vida son: el *conocimiento sensible*, el *apetito sensible* y el *poder locomotor*, que consideraremos sucesivamente.

El conocimiento sensible (8)

El conocimiento humano -y, "a fortiori"- el de los animales irracionales, comienza con los actos de los *sentidos externos*: tacto, gusto, olfato, oído, vista (se va de lo inferior a lo superior en dicha esfera). Estos sentidos reciben la acción de los entes materiales que nos

(*) Como dice Santo Tomás de Aquino, la *obligación* de reproducirse, en el hombre, se refiere a la *humanidad en general*, pero no a *cada hombre. Un hombre*

rodean, los que imprimen así, en esos sentidos, sus cualidades sensibles. Pero cada sentido externo percibe una cualidad especial, que es su objeto propio o formal: la vista, la luz y los colores; el olfato, los olores; el gusto, los sabores; y el tacto, la presión, la resistencia, la temperatura, etc., lo cual ha llevado a preguntarse si es el tacto un sentido especial o más bien un nombre dado a un conjunto de sentidos.

Las susodichas cualidades sensibles se llaman *sensibles propios* de cada sentido (en la Filosofía moderna, desde Locke, se las llama cualidades secundarias, porque al no ser reductibles a la extensión, caen fuera del objeto propio de la físico-matemática moderna); pero existen además *sensibles comunes*, esto es, cualidades o determinaciones sensibles de los objetos, que son percibidas por todos o varios sentidos externos: así, el número (el concreto o físico: cuatro manzanas o cinco árboles; no el abstracto o matemático, como son los conceptos de 4, 5, etc.), la extensión -concreta-, el movimiento local, etc., que pueden ser percibidos por la vista, el tacto, y, en el último caso, a veces también por el oído, dado que todas se vinculan a la cantidad física, la cual, mediante la abstracción, se transforma en cantidad matemática.

Al ser impresionados, los sentidos externos reaccionan, y emiten el acto de sensación, el cual no es meramente subjetivo, como creen el empirismo, el racionalismo y el idealismo, sino que también es *intencional*: por la sensación externa captamos, a través de sus cualidades sensibles, los entes materiales que nos rodean y nuestro propio cuerpo. Por eso, a la sustancia material, singular, se la llama sensible por accidente, porque ella misma no es sensible; pero lo es a través de sus accidentes o cualidades mencionadas. Ya veremos que uno de los sentidos internos está ordenado principalmente a captar, de una manera concreta, esa sustancia individual "por debajo" de sus accidentes.

Entran luego en función los recién mencionados sentidos internos, más o menos desarrollados según la mayor o menor perfección del animal respectivo. Por "sentido interno" *no* debe entenderse ese sentirse

puede permanecer soltero por razones superiores: religiosas, filosóficas, políticas, científicas, artísticas, morales.

(8) J. A. Casaubon, *La actividad cognositiva del hombre*, vol. II de la obra colectiva, dirigida por el mencionado autor, *Introducción al Derecho. Propedéutica filosófica*, Bs. Aires, Ediciones Jurídicas Ariel, 1979 ss. Ver el cit. vol. II, pp. 15-19.

interior del cuerpo propio: esto último no es sino el resultado del *tacto* entre los diversos órganos; es, entonces, acto de los sentidos externos.

Los verdaderos sentidos internos son los que no están en contacto inmediato con las cosas materiales que nos rodean (como lo están los externos), y sus órganos no están colocados en la superficie (o cerca de la superficie) del cuerpo animal, sino en su interior.

Los sentidos internos plenamente desarrollados en un animal superior (y análogamente en el hombre) son: 1) *El sentido común o central* (para no confundirlo con la significación de "sentido común" cuando, por ejemplo, decimos: "Fulano es una persona de mucho sentido común", ahí "sentido común" alude a cierto tipo de conocimiento intelectual, precientífico y relativo sobre todo a cuestiones prácticas). El sentido común o central (o *sensorio común*) es como la raíz de todos los sentidos externos, y el "lugar" adonde las sensaciones vividas por ellos vuelven, para unificarse, reconstruyendo así la unidad del objeto exterior (que es a la vez coloreado, sonoro, dotado de olor, de sabor, de resistencia, etc.). Otra función del sentido común es ser el órgano de la *conciencia* sensible: la vista ve colores, pero no capta su propio ver; el oído oye sonidos, pero no capta su propio oír, etc.; el sentido común toma conciencia de los actos de esos sentidos, y es así raíz de la imperfecta conciencia que de sí mismos tienen los animales irracionales, la cual no llega a ser una conciencia del "yo", como ocurre con la reflexión intelectual en los hombres. 2) La *Imaginación* o poder de conservar y de reactualizar las imágenes que quedan en nosotros después de las sensaciones externas; reactualización que se puede llevar a cabo, incluso en ausencia de las cosas que las imprimieron en nosotros. 3) La *memoria sensible*, que, gracias al poder de re-evocación de imágenes propio de la imaginación, capta en ciertas imágenes el pasado ya vivido. 4) La *estimativa*, facultad superior de la sensibilidad interna, cercana ya al intelecto y, en los animales irracionales, muy vinculada con los instintos. Es la facultad por la cual, p. ej., el pájaro sabe construir su nido, sin que nadie se lo haya enseñado; o según un ejemplo muy usado por los clásicos, la facultad por la cual el cordero percibe en el lobo al enemigo nato de su raza, y se apresta a la huida, no sólo ni principalmente por la eventual fealdad del lobo, sino porque capta en él un "disvalor", algo peligroso y perjudicial para su especie.

La existencia de esta facultad, la estimativa -llamada en el hombre *cogitativa o razón particular- permite resolver el famoso problema de la existencia o no existencia de inteligencia en los animales* (9).

Si por "inteligencia" se entiende la facultad de captar el ser y las esencias, de formar conceptos, juicios y raciocinios, de poseer ciencias, filosofía y religión, y de crear técnicas evolucionadas, la evidencia es abrumadora: el *mero animal no tiene inteligencia*. Pero si por "inteligencia" se entiende aquellas facultades mencionadas al hablar de la estimativa, o, incluso, más allá del instinto, la de resolver ciertos nuevos problemas prácticos sencillos (experimentado en monos superiores, ratones, etc.) nos hallamos dentro de una forma superior de *estimativa*, que no es inteligencia en sentido propio (humano), porque no llega a lo abstracto o inmaterial. Es, simplemente, lo que Max Scheler llamó en su obra ***El puesto del hombre en el cosmos***, "inteligencia práctica", la cual tampoco debe confundirse con la inteligencia práctica humana, que es aquella que, a partir de acciones y proposiciones universales, y descendiendo a lo concreto, guía el actuar del hombre, ya sea por el camino de la Moral o Ética, ya sea por el de una *técnica* cada vez más perfeccionada.

Los *apetitos sensibles*: Al presentar los sentidos, un objeto sensible al animal, -éste tiende hacia él si le es agradable, o se aparta de él si le resulta lo contrario. Esto revela que posee un *apetito concupiscible*, que tiende a los objetos sensibles deleitosos para el animal.

Pero vemos también que hay animales capaces de luchar y hasta de morir, en defensa propia, de su familia o de su especie; aquí, evidentemente, no se trata de una acción del animal atraída por bienes deleitables, sino de un apetito que tiende al *bien arduo (difícil)* para salvar su existencia, la de su familia o la de su especie. Este apetito es de más alto rango -más cerca de lo humano- que el apetito concupiscible; se llama *apetito irascible*, y depende sobre todo de la recién estudiada estimativa.

(9) Sobre la *estimativa, cogitativa o razón particular*, cfr. C. Fabro, *L'Anima*, pp. 91-92, Roma, ed. Studium. 1955; el mismo, *Percezione e pensiero*, pp. 208-242, Brescia, ed. Morcelliana, 2a edic., 1962; hay edic. castellana, *Percepción y pensamiento*, Pamplona, EUNSA (Ediciones de la Universidad de Navarra, Colección Filosófica, n. 28). Cfr. también, M. Barbado, *Estudios de Psicología experimental*, Madrid, Inst. Sup. de Inves. Científ., 2 vol.; ver vol. I, pp. 724-729, y los trabajos de su discípulo Ubeda-Purkiss, p. ej. su *Introducción al Tratado del hombre* de la *Suma Teológica*, vol. VIII, pp. 54-82, Madrid, ed. bilingüe, B.A.C. (2a), 1959.

La facultad motriz

Ciertos animales -la mayor parte- se mueven localmente, en búsqueda de un bien lejano o incluso ausente, o en huida de un mal presente o ausente, pero de proximidad presumida.

Esto implica la existencia en ellos de una función o potencia especial, la *motriz o locomotriz*, que es guiada por los sentidos externos o internos, especialmente, entre éstos, por la imaginación (que representa lo ausente), la memoria sensible (que re-actualiza el pasado) y la estimativa, que halla "valores" o "disvalores" útiles o dañinos al individuo animal o a su especie. Y si tales sentidos guían hacia objetos alejados, los apetitos concupiscibles o irascibles impulsan ese movimiento local.

2. La constitución esencial del ente corpóreo viviente

Todo este estudio de funciones animales, con más las vegetativas y todo lo estudiado sobre la estructura esencial del ente corpóreo y mutable en general -viviente o no viviente-, nos permiten ya acceder al problema de la constitución esencial del ente corpóreo y viviente.

Recordemos que todo ente corpóreo o mutable se componía de dos principios (no observables, pero sí inteligibles): la *materia prima* y la *forma sustancial*. La segunda -que es acto- es el principio de la esencia de tal o cual ente, organizando la materia, que también la integra; la primera es raíz de la extensión y de la individuación de esa esencia.

Estudiando los *vivientes físicos*, hay que admitir que, como no dejan de ser entes corpóreos, están también constituidos por *materia prima y forma sustancial*; pero esta forma sustancial en los corpóreos vivientes es de jerarquía superior a la de los no-vivientes; es principio de *vida* (movimiento inmanente) y lleva por eso el nombre de *alma*.

Aquí hay que advertir una cosa: desde Descartes hay tendencia a llamar "alma" sólo al principio viviente *racional* de los seres humanos, y aun a reducirla a la sola conciencia; por eso se dice que los animales irracionales y los vegetales "no tienen alma".

No es así desde el punto de vista aristotélico y escolástico: el concepto de *alma* no es *unívoco*, sino *analógico*; se realiza en distintos grados de perfección. Al ser principio de vida, se da en *todos* los vivientes; pero en cada uno según su grado y tipo de vida: la más rudimentaria es el *alma vegetal*; luego viene el *alma sensitiva o animal*;

finalmente, en el hombre, surge el *alma intelectiva o racional*, que estudiaremos al estudiar al hombre todo. Desde ahora cabe decir que sólo respecto del alma humana puede plantearse el problema de la inmortalidad. Ya veremos por qué.

También se debe tener en cuenta que estos distintos tipos de vida y de alma no se superponen unos a otros a modo de estratos ontológicos; ello comprometería la unidad de cada individuo animal.

La vida vegetativa incorpora a sí las fuerzas inorgánicas, sometiéndolas a sus fines; la vida sensitiva lo hace con la vida vegetativa y con lo inorgánico; y, según veremos al tratar del hombre, la vida racional incorpora a sí la vida sensitiva, la vida vegetativa y las fuerzas inorgánicas. Y no hay en el animal dos almas (la vegetativa y la sensitiva), ni en el hombre tres. (la vegetativa, la sensitiva y la racional), sino una sola. Tampoco existe -por lo menos según el tomismo; sí, según el escotismo- una forma de corporeidad para dar razón del cuerpo del hombre y de las fuerzas inorgánicas que en él se encuentran. Hay en cada caso una sola alma, que es forma sustancial. Sólo así es, cada viviente, *uno* y no múltiple en su esencia misma.

Podemos, pues, "definir" ya el alma general (analógicamente), con Aristóteles: "*es el acto primero de un cuerpo físico orgánico que tiene la vida en potencia*".

Expliquemos esta definición o cuasidefinición analógica:

acto: por oposición a potencia (pasiva): el ser en pleno despliegue y efectividad;

primero: para indicar que el alma no es un acto segundo o accidental que ya supone al ente constituido sustancialmente, sino principio esencial y sustancial; acto segundo es, p. ej., una acción o una cualidad;

de un cuerpo físico orgánico: porque la vida (corpórea) sólo puede darse en un cuerpo físico organizado, interiormente diferenciado, con partes motoras y partes movidas, y entre sí coordinadas;

que posee la vida en potencia (10): porque el cuerpo orgánico, en cuanto tal, no tiene vida en acto sin el alma, sino sólo aptitud para la vida (vida en potencia). Posee la organización necesaria para que tal vida sea posible.

Sin embargo, sería un error creer que el alma viene a *añadirse* a un cuerpo físico organizado y perfectamente constituido sin ella. En

(10) Aristóteles, *De Anima*, II, 1, Bkk. 412a 20.

verdad, más que composición alma-cuerpo la hay de alma (forma sustancial viviente) -materia primera; composición de donde resulta que la segunda recibe, junto con la vida en acto, la organización que para tal vida es requerida-. Es la forma viviente o alma la que hace que la materia primera devenga cuerpo físico, y cuerpo físico orgánico, pues no sólo actualiza y vitaliza al cuerpo, sino que de algún modo lo construye sobre la base indeterminada de la materia primera. Incluso el ser (*esse*) le viene a los vivientes por la forma: "*Forma dat esse rei*": "la forma da el ser a la cosa", adagio aristotélico-escolástico que indica que, aunque la forma da una determinada esencia a la materia primera, también viene a decir que a través de la forma le viene a la cosa su *esse*, en el sentido de acto de ser cuyo resultado es la existencia. Lo que sí puede ocurrir es que la actualización y más primitiva organización de la materia provengan de una forma de rango inferior; y que sólo después de así dispuesto el cuerpo, pueda informarlo la forma o alma definitiva, desapareciendo la forma imperfecta anterior.

Debido a todo lo dicho, para la Antropología filosófica -así como para toda la Filosofía natural- convendrá tener siempre presentes estas nociones:

• *sustancia*: es aquella esencia a la que compete existir en sí y no en otro. Ej.: un hombre, un perro, un rosal, un mineral.

• *accidente*: es aquella esencia a la que compete existir en otro (en una sustancia). Ej.: la extensión, las cualidades, las relaciones, la acción y demás predicamentos o categorías accidentales de Aristóteles (hablamos aquí del accidente predicamental o metafísico, y no del accidente predicable o lógico).

• *materia y forma*: como ya lo explicamos, las sustancias materiales están compuestas por dos co-principios: un principio indeterminado y potencial, que permanece cuando una sustancia se transforma en otra: la materia primera. Y un principio determinante y actual: la forma sustancial, que da a la materia primera una esencia determinada. Pero, según vimos también, el compuesto sustancial (materia primera y forma sustancial) está a su vez en potencia para los accidentes, los cuales son formas accidentales.

• *acto y potencia*: potencia (pasiva) es la *posibilidad real de ser* esto o aquello; acto, el *ser* en sentido fuerte, efectivo. Por ejemplo: un óvulo es un hombre en potencia; una vez fecundado, es hombre en acto (sustancial), aunque permanezca en potencia para su desarrollo hasta

sus dimensiones adultas normales. Aunque estas nociones de potencia y acto se originaron en el análisis del cambio, y por tanto, en Filosofía natural, Tomás de Aquino las extendió a la Metafísica, por analogía; y allí la *esencia* de los entes contingentes es *potencia* y el *ser* es *acto*.

Por el acto de ser la esencia es actualizada; por la esencia el acto de ser es limitado a los límites de una esencia determinada e incluso a los de un individuo determinado de esa esencia. La individuación de las esencias materiales viene de la materia; su especie, de la forma.

D. ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA PROPIAMENTE DICHA

1. La constitución esencial del hombre

a) *Cuerpo*. En *primer lugar*, es indudable que en el hombre hay un cuerpo, que se mueve entre otros cuerpos de este mundo. Es, pues, el hombre un ente corpóreo y mutable, dotado de fuerzas físico-químicas como cualquier otro cuerpo.

b) *Vida vegetativa*. En *segundo lugar*, ese cuerpo no es un cuerpo inorgánico, como un trozo de azufre; se mueve a sí mismo, tiene movimiento inmanente, y por tanto hay en él vida; ante todo -yendo de lo inferior a lo superior-, vida vegetativa, con las tres potencias que son propias de este tipo de vida: nutrición, crecimiento y (posible) reproducción. Esta vida vegetativa no niega las fuerzas físico-químicas que actúan en nuestro cuerpo; pero las absorbe o sublima para que sirvan a un modo de ser superior: el de la vida vegetativa, en donde una especie de dirección interior las utiliza según un plan -el plan de la especie- para constituir un cuerpo orgánico con sus partes perfectamente diferenciadas y aptas para ese tipo de vida.

c) *Vida sensitiva*. En *tercer lugar* el ente humano no se limita a estar implantado en el mundo, como una piedra o una planta, sino que su ser (Heidegger) es un ser en-el-mundo, expresión ésta que dice algo más que el estar incluido en el mundo: el *hombre tiene al mundo como objeto*, "frente" a sí; se comunica con él, cual los animales, por el conocimiento sensible -sentidos externos: vista, oído, olfato, gusto, tacto; sentidos internos: sentido común o central, imaginación, memoria- y "cogitativa" o "ratio particularis" (en los animales: estimativa), y también como los animales, por los apetitos sensibles: el concupiscible y el irascible. Tiene también, sin duda, la potencia de locomoción, como los animales superiores. Esta *vida sensible* no niega la vida vegetativa -así como ésta no niega las fuerzas físico-químicas- sino que a su vez la utiliza, sublima y absorbe en su propio nivel. Así, órganos construidos por la vida vegetativa, como los ojos y el sistema nervioso, le sirven para ver, que es acto de la vida sensitiva. Tiene el hombre, también, sentidos internos, más perfectos que los de los animales irracionales. Así, la estimativa animal se hace en el hombre *cogitativa o razón particular*; ya no está al servicio del instinto sino de la inteligencia propiamente dicha; por la "razón particular" el hombre capta los *entes* singulares sensibles como entes; conduce su acción práctica -ética o técnica- que siempre desemboca en lo *particular*, e, incluso, en la vida intelectiva permite que el intelecto humano pueda conocer también los entes *singulares*, por una "vuelta" hacia las "imágenes", sin lo cual quedaría limitado a la esfera de lo universal y abstracto. Por eso puede haber silogismos con la mayor universal; pero con la menor singular, y conclusión también singular, como éste:

Todo filósofo es raciocinante.
Heidegger es filósofo.
Luego, Heidegger es raciocinante.

Los apetitos sensibles del hombre aparecen también racionalizados, humanizados; la razón y la voluntad pueden guiar o reprimir la concupiscencia y la ira, por lo menos en cierto grado y en ciertas condiciones.

d) *Vida racional*. En *cuarto lugar*: Por todo lo dicho, hay algo más, y más importante: la existencia en éste de una *vida racional*.

Efectivamente, todo lo individual es subsumido por el entender humano bajo lo universal: este *hombre*; esta *casa*; aquella *piedra*; un *animal*, y aún bajo lo trascendental: este *ente*, esto *uno*; este *algo*, etc.

Y es capaz también de emitir afirmaciones o negaciones universales: "todo ente corpóreo es compuesto"; "todo hombre es racional"; "toda parte es menor que su todo", y aún trascendentales: "todo ente contingente se compone de esencia y ser".

También es capaz -y en esto es más típicamente racional- de llevar a cabo raciocinios con términos universales o trascendentales:

Todo animal es extenso.
Todo hombre es animal.
Luego, Todo hombre es extenso.

Todo ente contingente tiene una causa.
Todo hombre es ente contingente.
Luego, Todo hombre tiene una causa.

Hemos reconocido así lo estudiado en Lógica: las tres operaciones de la razón especulativa y sus tres obras.

Esta presencia de lo universal y de lo trascendental en el pensar humano es lo que en primer lugar lo distingue del animal irracional; el hombre, por su intelecto, es capaz de abstraer, de pasar de lo singular a lo universal o a lo trascendental; de este hombre a hombre; de Sócrates a filósofo; de esta piedra a ente.

La simple aprehensión intelectual, como ya vimos en Lógica, tiene por fruto el *concepto*; con esto superamos a los animales, reducidos a las imágenes y por lo tanto a lo singular, al aquí y ahora. Es el *concepto* lo que permite que el hombre haga ciencia, filosofía, arte, moral, técnica; es lo que hace posible que tenga religión. Y todo ello no lo tienen los animales irracionales.

Asimismo, el intelecto humano es capaz de dedicarse a una *actividad práctica*, en busca del bien del hombre en cuanto tal (moral) o del bien de tal o cual artefacto (técnica); lo primero no se da en los animales; lo segundo muy imperfectamente; y, cuando se da con cierta perfección, se trata de la realización instintiva, siempre, del mismo tipo de obra: nido, hormiguero, colmena, tela de araña, etc. No aparece en ellos la inteligencia propiamente dicha, pues *es la apertura de ésta a todo ente*, lo que permite la universal amplitud y plasticidad de la técnica humana.

A todo poder de conocimiento sigue uno de apetito, pues la "forma" sensible o inteligible aprehendida aparece como la de algo bueno o malo al que la ha aprehendido; y el apetito es esa tendencia hacia lo bueno y ese rechazo de lo malo característico de la vida humana o animal. *El apetito que sigue al conocimiento racional se llama voluntad.* Si el objeto formal del intelecto es *el ente*, como verdad ontológica, el de la voluntad es *lo bueno*, que es el ente que, dotado de alguna perfección, *es capaz de atraer a esa voluntad.* (*)

(*) *Bueno* en sentido *ontológico*; siempre la voluntad tiende a un *bien ontológico*; pero *no siempre* realiza un *bien moral*. El hombre que busca, por sobre todo, el placer o el poder, tiende a un *bien ontológico*; pero realiza una *mala elección moral*, porque tales bienes no son el *bien o fin supremo del hombre*.

Y así como la inteligencia, no conformándose con entes particulares y contingentes, no se detiene hasta llegar al Ser por esencia, razón de ser de todos los entes, así la voluntad, no conformándose con bienes particulares, contingentes, perecederos, no se detiene hasta poseer -de algún modo- el Bien por esencia, que es idéntico al Ser por esencia.

La conducta humana nos revela que la humana voluntad goza de *libre albedrío o libre arbitrio*: sin él, estarían demás los mandatos, los consejos, las prohibiciones, las reglas de conducta. Pero a esta comprobación empírica, la Antropología filosófica añade la demostración racional de la existencia del libre albedrío: dijimos que la voluntad tiene por objeto el bien, o lo bueno; pero todo bien que se ofrezca al hombre en este mundo es limitado; es *un* bien; no es *el* Bien. Por eso no puede colmar, ni por tanto atraer necesariamente a ese poder de apetición trascendental que es la voluntad. Incluso Dios -Bien por esencia- se presenta a la voluntad, en esta vida, conocido de un modo imperfecto, finito. Por eso, tampoco Él puede atraer necesariamente *en esta vida* a la voluntad. Dios, así conocido, aparece sin duda como un bien; pero también aparece limitando con sus mandamientos nuestra libertad desordenada; prohibiéndonos la soberbia, la avaricia, el egoísmo, ciertos deleites, etc., y de allí que pueda, de algún modo, parecer un mal al que lleva una vida desordenada, no en regla como la ley natural o divina. Y por eso Dios mismo en esta vida puede ser rechazado; conservamos frente a Él el libre albedrío; por eso, el dirigir nuestra vida hacia Dios y según Dios aparece como un acto meritorio, lo que revela que es acto libre. En cambio, si viéramos a Dios directamente, "cara a cara", tenderíamos *espontánea pero necesariamente hacia Él*: no tendríamos *frente a El libre albedrío*, pues la voluntad sería *colmada* por el Bien absoluto.

La vida racional del hombre, manifestada en esas dos potencias, intelecto y voluntad, revela que hay un *principio de vida inmaterial, espiritual en el hombre*; Porque los objetos nos revelan la naturaleza de los actos; los actos, las de las potencias; las potencias, la de la sustancia o principio sustancial del que emanan.

Conociendo el hombre los *objetos* inmaterialmente (universalizados o trascendentalizados) en el concepto, el *acto* del que surge el concepto debe ser también inmaterial; luego, inmaterial ha de ser también la *potencia* de donde emana; por tanto, inmaterial, espiritual, debe ser el *principio sustancial* en que radica tal potencia.

Por lo visto hasta ahora, la esencia del hombre *parece* múltiple y no una; a lo más como una estructura ordenada de estratos que se superponen, a semejanza de un edificio de varios pisos: primero vimos que el hombre poseía un cuerpo, como todos los entes del mundo material; en segundo lugar vimos que se daba en él una vida vegetativa; en tercer lugar, una vida sensitiva; en cuarto lugar, una vida racional o intelectiva.

Pero también vimos que cada uno de esos estados estaba al servicio del superior, y que todo -entonces- al estar al servicio de la vida racional, era como penetrado y humanizado por ésta. Los sentidos del hombre son sentidos humanos, no meramente animales; la vida vegetativa del hombre es una vida vegetativa humana, no meramente vegetal; finalmente, la misma corporeidad del hombre es una corporeidad humana, no una corporeidad meramente físico-inorgánica, ni una vegetal, ni una meramente animal. El hombre (cada hombre) es, pues, *uno*. Con esto ya podemos animarnos a determinar la *esencia* misma del hombre y, por tanto, su definición esencial.

Como ente corpóreo que es, tiene que estar compuesto de *materia primera* y de *forma sustancial*; como viviente, esa forma debe ser *vida, alma*; como sensitivo, esa alma debe ser *alma sensible*; como racional, esa forma debe ser *racional, espiritual*. ¿Tendrá, pues, el hombre, *pluralidad de "formas"*?

No, dice Tomás de Aquino: él ve que el hombre es ante todo *uno*; cada hombre es una *unidad*, una *sustancia individual*. La pluralidad que en el hombre sin embargo se advierte, deberá conciliarse con esa aún más evidente unidad. Admite el citado autor que el hombre, como todo ente corpóreo, se compone de *materia y forma*; que, como ente viviente, esa forma debe ser principio de vida (alma); que como ente sensible (sensitivo) esa forma-alma será alma sensible (sensitiva), y que como ente racional esa alma-forma será racional. De manera que la unidad del hombre se deberá a que, como todas las demás sustancias corpóreas, está compuesto de los dos co-principios materia-forma; *pero con una única forma, que en su fondo mismo es espiritual*.

¿Cómo es ello posible? En virtud de esta ley ontológica: *las formas superiores son capaces también de ser principio de las operaciones de otras, inferiores* (pero no a la inversa). Lo más puede lo menos, aunque lo menos no pueda lo más.

Es la única solución coherente; admitir dos o más principios formales, vitales o no vitales, en el hombre, sería *destruir la unidad del hombre*, cosa que se ha dado en gran parte de la Filosofía moderna y contemporánea.

Por otro lado, se mueven tesis *monistas* que, exagerando la unidad del hombre, tampoco dan razón de la experiencia. Tenemos aquí los diversos materialismos, marxistas o no, que reducen el hombre a materia (segunda; ignoran la idea misma de materia primera). En estas doctrinas se da razón de la unidad del hombre; pero no de su diversidad: corporeidad, vida vegetativa, vida sensitiva, vida racional. Sobre todo, no se da razón de esta vida racional (inteligencia, autoconciencia, captación de valores y verdades no empíricas, voluntad, libertad). La materia no puede explicar lo inmaterial, pese a todo "salto dialéctico" que los marxistas quieran introducir. Ello choca contra un principio evidente: "nadie da lo que no tiene" (*Nemo dat quod non habet*); la materia, por definición, es lo *no-inmaterial*; por tanto, de ningún modo podrá dar razón de lo *inmaterial en el hombre*.

2. Propiedades del alma humana

Dicho esto, pasaremos al análisis de algunas *propiedades* del alma humana, como ser *la inmaterialidad, la espiritualidad, la inmortalidad y su creación inmediata por Dios*.

a) *La inmaterialidad*. La *inmaterialidad* del alma humana se demuestra por un camino que ya indicamos varias veces: por los objetos (formales) se conocen los actos que los alcanzan; por los actos, las potencias de donde aquéllos emanan, y, por las potencias, las sustancias o principios sustanciales.

Ahora bien; también hemos dicho que los objetos primeramente conocidos por el hombre son los entes materiales. Pero sólo pueden ser conocidos mediante un creciente proceso de inmaterialización (11): ver un cortaplumas es algo muy distinto que clavárselo en el ojo; el edificio "Cavanagh", imaginado, no consta de cemento ni tiene el tamaño de tal edificio en su existencia real; con más claridad aún, el concepto es ya puramente inmaterial: el concepto de hombre no es ni bajo, ni alto, ni gordo ni flaco, ni rubio ni moreno, aunque los hombres extramentales tengan que poseer una u otra de esas determinaciones; el concepto de triángulo no es triangular; el concepto de universo no tiene las dimensiones inmensas de éste (mejor dicho: no tiene ninguna dimensión); podemos además pensar en espacios no euclidianos, pero

(11) J. A. Casaubon, *op. cit.*, vol. cit., en nota 7; pp. 20-26.

no verlos ni imaginarlos; con mayor razón si pensamos en realidades o valores no-materiales: los conceptos de derecho, deber, obligación, bondad o malicia morales, relación, santidad, belleza, intelecto, voluntad, espíritu puro, Dios, no sólo carecen de extensión y masa como conceptos, sino también como *realidades*.

Además, y según vimos ya, el intelecto es capaz de una *reflexión total* sobre sí mismo (entiende que entiende, conoce que conoce), y ello es imposible en las cosas materiales, las cuales, *por tener extensión*, no pueden captarse a sí mismas ni volver perfectamente sobre sí mismas.

Por lo tanto, *si los objetos entendidos* en cuanto tales *son inmateriales*, y si a veces también lo son sus respectivos objetos incluso en su existencia real, *los actos de entender* que los alcanzan necesariamente han de ser también inmateriales; si tales son los actos, *las potencias* de donde surgen serán también inmateriales; por último, si así son las potencias, también lo serán las *sustancias o principios sustanciales* a que tales potencias pertenecen y en las que radican. En el caso del hombre no puede decirse que su sustancia *total* sea inmaterial, porque ya vimos que es un compuesto sustancial de materia y forma, o, si se quiere, de cuerpo y alma; pero sí que lo es el *principio sustancial* de donde directamente emanan la *inteligencia y la voluntad*: el alma en cuanto racional o intelectiva; mientras que ésta misma, en su función de dar sensibilidad al cuerpo, sólo da lugar -junto con el cuerpo al que informa- a actos semi-inmateriales, como los de ver, imaginar, recordar sensiblemente.

Pero, ¿cómo es posible que un alma, que es forma de un cuerpo orgánico, sea también principio de *operaciones estrictamente inmateriales*?

La cuestión se resuelve recordando el principio ya visto de que lo *superior puede realizar lo inferior, pero no a la inversa*. El alma humana es esencialmente inmaterial; pero, inmergida en la materia como "forma del cuerpo", despliega virtualidades -en conjunción con tal cuerpo- sensitivas, vegetativas y aun de organización de la materia primera según fuerzas físico-químicas. El alma humana, pues, es intelectual en acto, y sensitiva, vegetativa y física virtualmente.

Visto desde otro ángulo, el mismo fenómeno puede describirse como un *"emerger" del alma en cuanto intelectiva*, por "encima" de sus funciones de dar sensibilidad, vida vegetativa y actividad físicoquímica al cuerpo. Emerger en que quedan en "libertad" las energías esencialmente inmateriales de tal alma, como lo son -según vimos- *la inteligencia y la voluntad*, para actuar según esa su propia inmaterialidad (aunque no -en esta vida- sin ayuda del cuerpo, porque la inteligencia humana abstrae sus conceptos de las imágenes sensibles, y éstas no se dan sin cerebro; y porque la humana voluntad no actúa sino acompañada por apetitos sensibles que tampoco existirían sin el cerebro).

b) *La espiritualidad*. Pero el alma humana no es sólo inmaterial, sino también *espiritual*. Todo lo espiritual es inmaterial; pero no todo lo inmaterial es espiritual. Por ejemplo, los conceptos objetivos, los entes de razón, las relaciones, ciertos valores son inmateriales, pero no espirituales. La inmaterialidad es a veces "intencional", o meramente accidental; la *espiritualidad* es constitutiva de las *sustancias reales* que carecen de materia, y *que pueden existir sin apoyo material*. Tal es el caso del *alma humana*.

c) *La inmortalidad*. Debemos, ahora, demostrar con más cuidado la *inmortalidad* del alma humana, problema de máximo interés moral y metafísico. Por *dos vías* podemos llegar a ello: la *primera* es la ya transitada que va desde la *inmaterialidad del objeto* en la inteligencia a la *inmaterialidad del acto* de intelección; de éste, a la *inmaterialidad de las potencias* superiores del hombre (inteligencia y voluntad), y, finalmente, de allí a la *inmaterialidad del principio anímico* de donde emanan. Inmaterialidad que, como lo es de su principio sustancial, es, por lo tanto, *espiritualidad*. Ahora bien: lo inmaterial real, o sea lo espiritual, no puede morir, pues morir -total-mente- es el volver del alma sensitiva o vegetal a la potencialidad de la materia de donde fue sacada, y, correlativamente, un corromperse del cuerpo orgánico al perder su forma unificadora o alma. Pero aunque esto último ocurra con el cuerpo humano luego que el alma humana se separa de él -por eso, hay muerte del hombre, aunque no la haya del alma humana-, tal alma humana, por su espiritualidad, no ha podido ser "sacada" de la potencialidad de la materia, pues la materia no puede dar lo que no tiene; no puede originar el espíritu. En cuanto a éste, no puede corromperse, pues es simple y espiritual y por tanto es inmortal.

El segundo camino (12) para probar la inmortalidad del alma humana es el que se funda en que dicha alma tiene unido a ella,

(12) Cfr. M. Sánchez Sorondo (h). *La gracia como participación de la naturaleza* divina, pp. 140-145, Univ. Pontif. de Bs. Aires, Letrán y Salamanca,

directamente, el "esse", el ser no es la materia prima -que, según vimos, ni siquiera puede existir sola- la que da el ser al alma intelectiva; tampoco ese ser puede ser el resultado de una unión forma-materia o alma-cuerpo, como ocurre en otros entes corpóreos, porque lo espiritual, según vimos, no puede ser una *mera* actualización de la materia. Luego, el alma humana, el alma intelectiva, tiene unido a sí, indisolublemente, *el acto de ser*; por tanto *lo conserva al abandonar el cuerpo*, el cual, como todo otro cuerpo viviente, cuando pierde el alma se corrompe. Pero como el alma humana posee el *ser unido a ella* -y ella lo comunica al compuesto humano-, *es necesariamente inmortal.*

d) *La creación por Dios.* De todo esto surge por último que el alma humana es *creada directamente por Dios en el instante mismo de la concepción del nuevo ser humano*; en el instante mismo de la fecundación del óvulo por el espermatozoide. Pues ya vimos que tal alma no puede ser ex-traída de la potencialidad de la materia. De ahí que el feto viviente sea, desde su primer instante, *un ser humano*: y que, por lo tanto, el destruirlo voluntariamente (*aborto provocado*) sea un delito de homicidio.

La definición esencial del hombre es, pues: *animal racional.*

3. El hombre como totalidad

Dice Coreth: *"Llamamos "persona" a la unidad esencial humana de cuerpo y espíritu, como ser individual autónomo, que se realiza en la posesión consciente y en la libre disposición de sí mismo"* (13).

Con ello, intenta una síntesis de los conceptos tradicional y moderno de persona.

a) *Concepto de persona en la Filosofía tradicional.*

1979. Dice el Aquinate: "Lo que conviene a algo de por sí [*secundum se*] nunca puede separarse de ese algo; en cambio, lo que conviene a algo por virtud de otro, puede separarse [. . .]. La redondez no puede separarse del Círculo, porque le conviene por sí mismo [*secundum se ipsum*] El ser [*esse*] compete a la forma de por sí: efectivamente, cada cosa es ente en acto en cuanto posee su forma" (*S. Teológica*, I, q. 50, a. 5). Por supuesto que no está hablando aquí el autor de la forma exterior o figura de las cosas, sino de su forma sustancial racional (humana); a ésta le conviene de por sí el ser (*esse*); por ello, aun destruido el cuerpo, el *ser* no se separa del alma intelectiva, y por ello ésta es inmortal. La comparación con la redondez del Círculo y el Círculo es sólo una analogía, dado que ni Dios podría separar la redondez del Círculo, pues sería contradictorio; mientras que Dios puede aniquilar (reducir a la nada) al alma racional, y aun a los espíritus puros; pero Dios no obra contra lo que ha creado; por eso, no *aniquila* nada de lo que ha creado, y, tenido en cuenta ello, entonces *por naturaleza al alma humana le corresponde el ser.* Y por ello es *esencialmente inmortal.*

La Filosofía griega no llegó al concepto de persona. Sin duda, había advertido -sobre todo en Aristóteles- la unidad y lo espiritual de cada hombre individual; pero dos factores hicieron que no llegara al aludido concepto: su preferencia por lo universal y necesario, que lo hacía a veces disminuir el valor de lo individual, aunque Aristóteles reconocía que sólo las sustancias primeras (individuales) y no las sustancias segundas (géneros y especie abstractos) existían realmente; el hecho de que el concepto de persona es de origen teológico-sobrenatural nació en el cristianismo (concilios de Calcedonia, año 451, y 11 de Constantinopla, año 533). El primero de estos concilios definió que en Jesucristo había *una sola persona* (divina), con *dos naturalezas* (la divina y la humana); el segundo definió a su vez que las *tres personas divinas* (Padre, Hijo y Espíritu Santo) poseen *una sola naturaleza, son Dios.*

Descendiendo a la vida y lenguaje ordinarios, comprobamos que, efectivamente, decimos "*yo tengo* naturaleza humana" y no "*yo soy* naturaleza humana"; "*yo tengo* alma y cuerpo", y no -hablando estrictamente- "*yo soy* alma y cuerpo".

Quiere decir entonces que *la persona o el yo* es algo que *posee* una naturaleza humana, individual sin duda, pero cuya individualidad no le basta para subsistir.

A ese "poseedor" de la naturaleza humana individual, sin la cual éste no es capaz de existir, la Filosofía patrístico-escolástica lo llama *persona.* Y así se llegó a estas dos definiciones tradicionales de persona: una, de Boecio: "*sustancia individual de naturaleza racional*"; otra, de

(13) E. Coreth, *¿Qué es el hombre? Esquema de una Antropología filosófica*, p. 211, Barcelona, ed. castell. Herder, 1978. En cambio, se equivoca Coreth (pp. 216-217) al poner en duda de que se pueda demostrar *filosóficamente* la inmortalidad del alma humana; ese error resulta de las pruebas que hemos dado, y del texto de Tomás de Aquino transcripto en la nota anterior (nota 12). Coreth sostiene que resulta preferible la doctrina bíblica de la "resurrección de la carne", pero: a) esta doctrina es sobrenatural, y no natural-filosófica; por lo tanto, su admisión sólo se da en los que poseen Fe teologal; b) aun así, si el alma no fuera inmortal, nada del muerto existiría entre el momento de la muerte y el momento de la resurrección de la carne. En los Evangelios se habla repetidamente del alma de los muertos que esperan la resurrección en el "seno de Abraham", o que han caído en el lugar de perdición eterna. (Cfr. la parábola del rico Epulón y del pobre Lázaro, Lucas, 16, 19-31).

Tomás de Aquino (s. XIII), que la definió como *"un subsistente distinto de naturaleza racional"*, en la que se distingue mejor que en la de Boecio la naturaleza de la persona.

Y la Filosofía tradicional concretó todo ello definiendo la persona como *"un supuesto (sujeto de existencia) racional"*.

b) *Conceptos modernos de persona.*

Con el racionalismo, inaugurado por Descartes, y su *"cogito, ergo sum"* -"pienso, por tanto existo"-, y la consiguiente reducción del alma humana a pensamiento o conciencia, se llegó a identificar la *persona* con la *conciencia*. Posición errónea, porque aunque la conciencia es un resultado de la racionalidad, y la nota de racionalidad integra la definición de persona, la conciencia misma es sólo un acto, cambiante y transitorio -es el auto-conocimiento- y que desaparece en el sueño profundo, en la anestesia general o en cualquier otra pérdida de conocimiento. Es, pues, la conciencia, un *accidente* y la *persona algo subsistente*. Por otra parte, la posición racionalista tuvo por efecto -como vimos- dividir en dos al auténtico hombre, a la verdadera persona: esas dos partes, así aisladas, del hombre, eran la *"res cogitans"* -puro pensamiento o conciencia- y la *"res extensa", pura extensión, el cuerpo.*

Por su parte, la *Psicología positiva* creada a partir del tercer tercio del s. XIX -Fechner, Helmholtz, Wundt- y muy desarrollada -aunque en opuestas escuelas- desde entonces, tiende a confundir la persona con lo que se llama *personalidad.* La persona no es para ella algo sustancial ni sustantivo, sino un *resultado adquirido* por el desarrollo de cada hombre: por el autodominio del propio carácter y por la autorrealización de cada hombre: el perfeccionamiento psico-ético-técnico de nuestro ser natural, nuestra definitiva individuación y posición en la vida de comunicación con los demás. Indudablemente, aquí "persona" y "personalización" se toman en distinto sentido que en el tradicional.

Estas posiciones creen oponerse a la tradicional porque: a) no admiten ellas que la persona sea sustancia; b) no admiten tampoco que sea algo cerrado e incomunicable. Pero *yerran* en la interpretación de la *auténtica doctrina tradicional*: a) en ésta, la persona es, sí, sustancia; pero "sustancia", en la Filosofía tradicional, no equivale (como en los modernos) a cosa material, sino que designa aquella *esencia capaz de existir en sí y no en otro* (al revés de los accidentes); y no cabe duda de que la *persona existe en sí*; b) para la doctrina tradicional la persona es algo *incomunicable*, sí; pero esta incomunicabilidad se da en el plano *ontológico*, no en el *psicológico, gnoseológico o ético*. Efectivamente, es incomunicable porque mientras las *esencias o naturalezas* pueden comunicarse a *muchos individuos* (la esencia hombre puede comunicarse a muchos hombres; la esencia pino a muchos pinos), en cambio, la esencia o naturaleza *individuada ya no es comunicable* (ontológicamente): *este* hombre, *este* pino es él y no otro. Pero, ello no quiere decir que en el caso del hombre, la naturaleza individual sea *psicológica, gnoseológica o éticamente incomunicable*, al contrario, siendo sustancia racional se *abre por el conocimiento y la voluntad al otro*, y aún a *muchos otros*, y sobre todo al *bien común: familiar, político, religioso, etc., de una sociedad*, y a la totalidad del ser y del bien. *Y a Dios, Bien Común Trascendente.*

Cuestionario

- Recuerde cómo hemos dividido, en la unidad 1, la Filosofía especulativa.
- Explique por qué no figura en esa división la Antropología filosófica; en qué rama de la Filosofía especulativa se incluía, qué nombre llevaba, cómo se llamó después, y, finalmente, cuándo apareció con el nombre actual.
- Explique por qué es indispensable, antes de entrar a la Antropología filosófica, dar ciertas nociones de Filosofía natural.
- Manifieste cuál es el objeto formal de la Filosofía natural, y por qué la Antropología filosófica forma parte de la Filosofía natural.
- Manifieste cuál es la posición que, ante el problema de la constitución esencial del ente mutable, consideramos más adecuada; quiénes la sostuvieron y de qué dos principios constan según esa misma teoría, ese tipo de ente; y cómo explica ello el nombre que se da a esa posición.
- Diga si esos principios deben concebirse como "cosas", o cómo deben concebirse, y por qué. Diga qué tipo de principios son, pues, los mismos.
- Manifieste qué otros tipos de análisis del ente corpóreo son posibles en el aristotelismo, además del cuantitativo.
- Manifieste qué propiedad tienen para Aristóteles los entes naturales, y por qué vía dice conocerlo.
- Diga de dónde parte la Filosofía natural de Aristóteles, de qué hecho.
- Manifieste cuántos tipos de cambio admitía dicho autor en los entes naturales; cuál era sustancial y por qué, y cuáles accidentales.

- Exprese cuáles eran los cambios o movimientos accidentales, y con qué palabras griegas se designaba, respectivamente, al cambio sustancial y a los cambios accidentales. Diga también qué palabras actuales derivan de una u otra de esas dicciones griegas.
- Explique en qué absurdos caen otras doctrinas al explicar el hecho del cambio, y exprese los nombres de algunos famosos sostenedores de dichas doctrinas opuestas.
- Para evitar esos errores, diga como Aristóteles, de dónde debemos partir, y a qué tipo de análisis debemos someter ese hecho.
- Dando un ejemplo de cambio accidental, exprese qué dos principios del cambio se nos manifiestan en primer lugar.
- Explique qué otro principio es necesario para explicar el cambio, y qué se entiende por "materia" en el aristotelismo.
- Diga, en suma, qué y cuántos principios intrínsecos requiere todo cambio en el mundo físico.
- Explique el cambio recurriendo a la doctrina de la potencia y el acto, y diga cómo Tomás de Aquino extendió al campo metafísico esa doctrina de origen Filosófico-natural.
- Distinga el cambio sustancial del accidental; qué permanece a través del cambio, y cómo se llama ese principio en uno y otro tipo de cambio.
- Diga qué es la materia prima, distíngala de la materia segunda y del concepto vulgar y científico-positivo de materia.
- Explique por qué decían los escolásticos que la materia prima, de por sí, no es un qué, ni un cuál ni un cuánto.
- Explique, correlativamente, qué son la forma sustancial y las formas accidentales.
- Explique qué ocurre en la forma menos profunda de cambio sustancial; es decir, en la formación y disolución de las sustancias mixtas.
- Exprese, como conclusión, cuál es la estructura de las sustancias corpóreas, trazando el cuadro sinóptico que aparece en el texto.

- Exprese cuál era la definición de Aristóteles y de los escolásticos respecto de la materia prima, de la forma en general, y en especial de la forma sustancial.
- Determine las relaciones entre Antropología filosófica, Psicología filosófica y Filosofía natural.
- Enumere los grados de vida en los entes corpóreos, y qué estrato es anterior e inferior a los de la vida.
- Dé la definición común de la vida o del ente viviente, y su traducción filosófica. Exprese qué se entiende por "movimiento inmanente".
- Determine cuáles son las funciones de la vida vegetativa, y explíquelas.
- Reproduzca la definición de generación dada por Tomás de Aquino, y explíquela.
- Determine cuáles son las funciones de la vida sensitiva.
- Explique el conocimiento sensible, los sentidos externos y los internos, con sus respectivos objetos y funciones. Refiérase especialmente a la facultad llamada "estimativa" en los animales y "cogitativa" o "razón particular" en los hombres.
- Ponga de manifiesto cómo puede ella explicar la llamada "inteligencia animal"
- Vincule la doctrina aristotélico-tomista de la estimativa con la que Max Scheler llamó "inteligencia práctica" en su obra El puesto del hombre en el cosmos; y diferencie esa "inteligencia práctica" de la inteligencia práctica humana.
- Distinga, de modo general y fundamental, la inteligencia humana de la llamada inteligencia animal.
- Diga qué son los apetitos sensibles, y en qué se diferencia el apetito concupiscible del apetito irascible, y cuál de ellos tiene más alto rango.
- Explique qué es la facultad motriz de los animales, o, si se quiere, de la vida sensitiva.

- Explique, como consecuencia de todo lo anterior, cuál es la estructura esencial del ente corpóreo viviente; qué significa el concepto de alma, y si es concepto unívoco o análogo respecto del alma vegetativa, de la sensitiva y de la racional.
- Explique cómo, en el hombre, la vida racional incorpora a sí las fuerzas inorgánicas y las vidas vegetativa y sensitiva. Defina, con Aristóteles y con valor analógico, el alma.
- Explique esa definición, parte por parte.
- Diga si el alma se añade a un cuerpo orgánico ya perfectamente constituido, o si más bien construye desde adentro el cuerpo orgánico desde la materia prima a la que informa.
- Explique el adagio "forma dat esse rei" ("la forma da el ser a la cosa"), aplicándolo al esse como acto de ser, cuyo resultado inmediato es la ex-sistencia en los entes finitos y contingentes.
- Exponga y explique las nociones que la Antropología filosófica, y toda la Filosofía natural, deben tener siempre presentes.
- Exponga y explique, paso a paso, la constitución esencial del hombre. Refiérase sobre todo a lo que manifiesta la existencia de una vida racional en el hombre, y cómo ello distingue el alma humana de la del animal irracional, y ello, tanto en lo especulativo como en lo práctico.
- Explique la voluntad humana a partir de la inteligencia. Pruebe el libre arbitrio de esa voluntad. Muestre cómo incluso el Bien Absoluto -Dios- puede ser rechazado por esa voluntad libre en esta vida, y por qué. En cambio, demuestre cómo resulta imposible a la voluntad humana rechazar a ese Bien cuando la inteligencia se lo presenta directamente, por una visión intuitiva, "cara a cara".
- Demuestre la inmaterialidad y espirituatidad del principio vital o alma del hombre, a partir de los objetos de sus operaciones superiores.
- Muestre cómo el hombre es uno, pese a la multiplicidad de sus estratos vitales.

- Muestre cómo y por qué el hombre debe constar de materia prima y de forma sustancial, de vida vegetativa, sensitiva y racional, sin tener pluraliadad de formas, y constituyendo una sustancia individual.
- Muestre qué principio permite explicar que el hombre, teniendo operaciones vegetativas y sensitivas, e incluso elementos inorgánicos en su ser, tiene sin embargo un alma única, que es espiritual.
- Demuestre nuevamente la inmaterialidad del alma humana, su espiritualidad, y las dos vías para demostrar su inmortalidad.
- Explique, en consecuencia, cómo y por quién es creada directamente el alma humana, y en qué momento, y por qué el aborto provocado es homicidio.
- Explique el concepto de persona en la Filosofía tradicional, y dé las definiciones que de ella han dado Boecio y Tomás de Aquino.
- Diferencie el concepto tradicional del concepto moderno de persona. Indique en qué se equivocan esas doctrinas modernas al criticar el concepto tradicional de persona negando que sea sustancia y que sea algo incomunicable.
- Muestre cómo la persona humana, pese a ser sustancia, e incomunicable ontológicamente, está abierta -psicológica, gnoseológica y éticamente- al otro, a muchos otros, al bien común familiar, político y religioso, al ser en general, y, en último término, a Dios, Bien Común Trascendente.

Texto auxiliar

J. B. Lotz, ***Mensch und Natur [El hombre y la naturaleza]***. Actas del XII Congreso internacional de Filosofía (Venecia, 12-18 de Setiembre 1958), ***Relazioni introduttive***, *Resumen* (pp. 47-49), Firenze, G. C. Sansoni, 1958.

Nos proponemos elucidar la relación del hombre con la naturaleza, y, a partir de allí mismo, sus esencias respectivas. Nuestra marcha irá desde la naturaleza hacia el hombre.

La Filosofía occidental ofrece tres definiciones de la naturaleza: como la totalidad de las "cosas" (14); como la totalidad de lo sensible; como totalidad, finalmente, del ente en general. Todo lo que es "cosa" es sensible y todo objeto sensible es un ente. Sin embargo, estos tres grados no coinciden pura y simplemente; en efecto, no es evidente que todo lo sensible sea una "cosa", ni que todo ente sea sensible, y no se podría excluir la hipótesis de algo sensible que sobrepasara el plano de las cosas, o de un ente que sobrepasara el plano de lo sensible.

Nosotros podemos conocer la relación del hombre con la naturaleza si somos capaces de situar a aquél en esta gradación. Su carácter de objeto sensible no necesita ser demostrado. Pero ¿sobrepasa el plano de la "cosa", penetra en lo supra-sensible? Esto es lo que solamente una investigación más rigurosa puede establecer. Esta investigación debe partir del obrar del hombre, porque es allí donde se manifiesta su esencia. De hecho,

(14) En todo este trabajo, el autor usa el término "cosa" (*Ding* en el original alemán) siempre en el sentido limitado de cosa corpórea, no en el trascendental equivalente al del término latino *"res"*, y que es aplicable a todo ente. Por eso su trabajo va destinado a mostrar que, en el conocimiento intelectual, que culmina en el juicio, el hombre alcanza el plano del ser en cuanto tal, y por ello trasciende el plano de lo sensible y de las "cosas", aunque en su esencia haya también un elemento material y sensible que, aun sobrepasando el orden de las "cosas" (por estar dotado también de conocimiento, sensible en este caso), se vincula a ese mundo material de las "cosas", de donde recibe sus impresiones sensibles. Por eso termina diciendo que el hombre, aun viviendo en la naturaleza, posee una vida que sobrepasa a la naturaleza.

consideraremos el obrar consciente, dirigido hacia objetos. La amplitud objetiva del obrar depende de la amplitud del horizonte que el sujeto posee en sí, *a priori*, en virtud de su estructura propia. Ahora bien, se puede mostrar que el obrar humano, bajo la triple relación del conocimiento de lo verdadero, del bien, y de la creación de lo bello, está determinada por el horizonte universalmente englobante del ser. Desarrollaremos este punto más particularmente en lo que respecta al conocimiento de lo verdadero.

El proceso cognoscitivo, en cuyo transcurso el ser aparece a plena luz, es el juicio, el cual, según Aristóteles, atribuye el ser a lo que es. Enunciar 'Pedro es hombre', es atribuir, a este singular, el ser bajo el modo del hombre. Bajo la forma más abstracta, el juicio dice: el ente es. Hasta dónde se extiende el horizonte del ser es lo que muestra el sentido del verbo: es. Hay allí un valor absoluto, es decir, un valor que trasciende todas las condiciones particulares de los dominios limitados, y permanece por eso mismo incondicionado, absoluto. Por consecuencia, el ser contenido en el "es" no puede ser limitado a tal o cual orden, sino que se presenta como el ser universalmente englobante. Así, el sujeto, al juzgar, no permanece aprisionado en el círculo estrecho de la sensibilidad y de lo sensible; por el hecho de que descubre el ser en cuanto tal y el ente en general, abre para sí mismo el acceso a lo no-sensible, que se anuncia aquí. Ahora bien, en la Filosofía occidental, un cognoscente cuyo horizonte tiene la amplitud ilimitada del ser es llamado "espiritual". El hombre es, por tanto, en su ser más íntimo, espíritu, y, en cuanto tal, se comunica con los espíritus supra-humanos y, ante todo, con el Espíritu absoluto, el cual, aquí también, se anuncia. De esta manera el hombre está ordenado esencialmente a la naturaleza en tanto que totalidad del ente en general; y es por eso que, en su ser más íntimo, trasciende la naturaleza como la totalidad de lo sensible: él es por tanto un ente sensible, pero que trasciende el orden de la "cosa".

Pese a su núcleo espiritual, el hombre permanece siendo un ente sensible, porque su ser espiritual está inmerso en un elemento no-espiritual o material. Llamamos material a una realidad cuyo obrar queda encerrado en lo sensible. Ahora bien, el juicio revela en el hombre una realidad de este género, a saber, la intuición sensible, que, de suyo, no alcanza al ser como tal, y no se completa sino en el juicio, en el que el espíritu refiere el dato sensible al ser y lo esclarece por la luz del ser. Gracias a esta información por el espíritu, el elemento material o corpóreo en sí mismo trasciende, en el hombre, el plano de la "cosa".

Gracias a este elemento material que no es puramente "cosa", el hombre se encuentra vinculado, finalmente, al ente material que no es más que una "cosa". Este último no está informado por el elemento espiritual: tales son los animales, las plantas, los entes inorgánicos. El hombre está orientado hacia ellos al menos en cuanto que de ellos recibe sus impresiones sensibles, en las cuales muchas otras conexiones están implicadas.

Así, el hombre, aunque vive en la naturaleza, vive allí con una vida que sobrepasa el plano de la naturaleza.

J. B. Lotz, S. J. es un filósofo y teólogo de la Compañía de Jesús que, en el tomismo contemporáneo, trata de sintetizar la tradición tomista con lo que hay de valioso en los aportes del idealismo alemán -especialmente en Kant y en Hegel- y en Heidegger. Sigue en ello la línea del P. J. Maréchal, belga, profesor en Lovaina, junto con otros tomistas contemporáneos como Siewerth, Lonergan, Marc, Coreth, etc. El P. Lotz, aparte de la comunicación cuyo resumen hemos traducido para este libro -y que fue considerada la mejor sobre el tema "El hombre y la naturaleza", acerca del que también expusieron el soviético Mitin y el empirista lógico Ph. Franck en el citado Congreso-, es autor de una ***Ontología*** (en latín), de una ***Metafísica de la operación humana***, etcétera.

Bibliografía

Para los alumnos:

Además de la dada en la unidad I, la siguiente:

J. Maritain, ***La filosofía de la naturaleza***, Bs. Aires, ed. Club de Lectores, varias ediciones.

R. Jolivet, ***Curso de Filosofía*** (en un tomo), partes referentes a la *Cosmología* y a la *Psicología*, Bs. Aires, ed. castell. Club de Lectores, 1978.

O. N. Derisi, ***La Persona. Su esencia, su vida, su mundo***, Univ. Nac., La Plata, 1950.

O. N. Derisi, ***La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás***, 2a ed., Buenos Aires, Club de Lectores, 1980.

Tomás de Aquino, ***Los principios de la naturaleza***, Bs. Aires, ed. castell. Aguilar.

Para los profesores:

Además de la dada en la unidad I, la siguiente:

Aristóteles, ***De Anima*** (Sobre el alma), varias ediciones en diversos idiomas.

Tomás de Aquino, ***In Aristotelis Librum De Anima Commentarium***, Turín, ed. Pirotta, Marietti, 3a ed., 1948. (Hay reciente edic. argentina bilingüe, latino-castell.)

J. de Santo Tomás, ***Cursus Philosophicus***, vol. II y III, Turín, ed. Reiser, 1930.

E. Coreth, ***¿Qué es el hombre? Esquema de una Antropología filosófica***, Barcelona, ed. castell. Herder, 1978.

R. Verneaux, ***Filosofía del hombre***, Barcelona, ed. castell. Herder, 5a ed., 1978.

E. Cassirer, ***Antropología filosófica***, México, ed. castell. F. de Cult. Econ., 1971.

R. Jolivet, ***Tratado de Filosofía***, vol. 2, ***Psicología***, Buenos Aires, ed. castell. Lolhé, 1962. Cfr., asimismo, el vol. I, ***Lógica y Cosmología***, pp. 259-410.

J. Maritain, ***Los grados del saber***, ed. castell. Desclée, cap. II, varias ediciones.

P. Hoenen, ***Cosmología***, Roma, 1956. El mismo, *Filosofía della Natura Inorganica*, Brescia, 1949.

F. Selvaggi, ***Filosofía de las ciencias***, Madrid, ed. castell. S.E.A., 1955.

J. A. Casaubon, ***Los problemas epistemológicos del hombre***, rev. ***Sapientia***, Buenos Aires, n. 137-138, pp. 251-272, 1980.

H. D. Gardeil, *op cit.* en nota 2, vol. III, ***Psychologie***.

VIII. Gnoseología

A. NOMBRES, OBJETO PROPIO Y UBICACIÓN DE LA GNOSEOLOGÍA

B. LAS CUESTIONES ESTUDIADAS POR LA GNOSEOLOGÍA

1. La posibilidad de conocimiento. Distintas posturas.

a) Escepticismo.

b) Dogmatismo.

c) El criticismo.

2. Los medios del conocimiento.

a) El empirismo.

b) El racionalismo.

c) El apriorismo.

d) El intelectualismo.

3. Naturaleza y alcance del conocimiento.

a) El idealismo.

b) El realismo.

C. NOCIONES FUNDAMENTALES DE GNOSEOLOGÍA

1. El conocimiento. Fenomenología y esencia.

2. El problema de la verdad.

3. Las modalidades del asentimiento.

a) Ignorancia.

b) Duda.

c) Conjetura.

d) Opinión.

e) Certeza.

4. La evidencia y sus grados inferiores.
a) Posibilidad.
b) Probabilidad.
c) Verosimilitud.
d) Evidencia.
5. El error.

A. NOMBRES, OBJETO PROPIO Y UBICACIÓN DE LA GNOSEOLOGÍA (1)

La Gnoseología (del griego *gnosis*, conocimiento, y *logos*, razón, discurso, tratado) se llama también Teoría del conocimiento, Crítica del conocimiento y, a veces, Epistemología general (del griego *epistéme*, ciencia). También se usó el término Criteriología (teoría del criterio de verdad).

Su objeto propio o formal es, como dice Verneaux, el *valor* del conocimiento humano. Pero el valor, en este caso, implica dos aspectos: la *verdad* y la *certeza* de tal conocimiento. Actualmente solemos emplear "verdadero" y "cierto" como sinónimos, y así decimos: "¿Es cierto que ayer estuviste en el partido de tenis?", queriendo expresar: "¿Es verdad que ayer... etc.?"

Pero, para hablar estrictamente, en Filosofía *debe distinguirse entre verdad y certeza*. La *verdad* (lógica) es la adecuación entre lo que nuestro intelecto en sí mismo expresa (la enunciación o proposición) y lo que es. Así, si decimos: "esta mañana es calurosa", y lo es -por ejemplo el termómetro marca 32°- estamos en la verdad, decimos verdad, pensamos la verdad. La *certeza*, en cambio, en el lenguaje filosófico *actual*, significa un estado subjetivo del espíritu, el cual está seguro de que tal tesis o tal otra es verdad. Dada esta terminología, puede haber certeza sin verdad, como cuando alguien se mantiene, por ignorancia u obstinación, firmemente en un error (por ejemplo: "el átomo es indivisible"); y puede haber verdad sin certeza, como cuando una persona, sin estar segura, afirma: "La distancia entre Buenos Aires y Mar del Plata, por carretera, es de 404 km".

Pero ocurre que el concepto de certeza a través de los tiempos ha sufrido una evolución: primeramente significaba un *estado del objeto*,

(1) Seguimos aquí de cerca, aunque con aportaciones propias, a R. Verneaux, *Epistémologie Générale ou Critique de la connaissance*, París, Beauchesne, 1959; trad. castell. *Epistemología*, Barcelona, ed. Herder.

cuando está firmemente determinado por su esencia o su ser (por ejemplo: 2+2=4 sería así una certeza objetiva). Luego evolucionó hasta significar el ya aludido *estado subjetivo* de la mente humana.

Por eso, en la escolástica se distinguen *tres tipos de certeza*: a) *la certeza objetiva*, que es lo que acabamos de ver; o la que tiene esta enunciación: "El ente no puede ser y no ser simultáneamente y bajo la misma relación"; b) *la certeza subjetiva*, la que indicáramos poco antes: la firme adhesión de la mente a una tesis dada, y c) *la certeza formal* (la verdadera certeza), que es aquella en que se da, por parte del sujeto, firme adhesión de la mente, y por parte del objeto, verdadera certeza objetiva. O sea, la *certeza formal es una certeza subjetiva objetivamente fundada*, basada en una *manifestación evidente del ser*.

Existen *varias posiciones* acerca de la índole y ubicación de la Gnoseología, que no tenía nombre particular, ni especial ubicación, en la filosofía anterior a Descartes y a Kant.

Para algunos, es *disciplina independiente* y debe estudiarse antes de todo lo demás en Filosofía (así, en Kant y en no pocos pensadores idealistas e incluso realistas).

Para otros (por ejemplo, para los primeros neoescolásticos), los problemas de la Gnoseología, generalmente llamada Criteriología, se estudiaban en una parte de la *Lógica* (Lógica especial o material o aplicada o incluso "real") o, más raramente, en *Psicología* (debido a que se le daba por objeto el problema de la certeza, ya que se veía en ésta un estado subjetivo de la mente).

Otros la ubican en la *Metafísica* (ya sea al principio, ya en el medio, ya al final). Así, muchos tomistas, y Hartmann.

Nosotros creemos que el estudio del *conocimiento en cuanto tal* es tema de la *Metafísica*, porque el conocimiento en cuanto a tal dice relación al ente en cuanto tal; pero, tal como se la estudia hoy, y con especial referencia al *conocimiento humano*, a dicho tema principal se agregan perspectivas y soluciones tomadas de la *Lógica*, de la *Filosofía natural*, de la *Psicología* y de la *Ética*. Y hasta creemos que la *Teoría general de las artes o técnicas* tiene su palabra que decir acerca de la índole del conocimiento artístico y técnico.

B. LAS CUESTIONES ESTUDIADAS POR LA GNOSEOLOGÍA

Como ya dijimos, el objeto propio de la Gnoseología es el valor de nuestro conocimiento (en su verdad y en su certeza) y este mismo es el principal problema o más bien el problema general de la Gnoseología. Pero dentro de él, cabe distinguir tres cuestiones importantes: a) la *posibilidad* del conocimiento, en la cual se dan dos soluciones opuestas: escepticismo y dogmatismo; b) los *medios de conocimiento*. Aquí existen dos posiciones extremas y opuestas: empirismo y racionalismo; c) la *naturaleza y alcance del conocimiento*, donde se dan dos posiciones opuestas, idealismo y realismo.

1. La posibilidad del conocimiento. Distintas posturas

Es la primera cuestión: ¿es capaz el espíritu humano de alcanzar la verdad? ¿Tiene certezas legítimas? Si se sostiene que podemos alcanzar la verdad y que, por lo menos en ciertos casos, lo conseguimos con certeza, se es dogmático (en el buen sentido de la palabra), porque a veces se llama "dogmático" al que afirma en Filosofía tesis no evidentes ni tampoco probadas; éste es el mal sentido de la palabra *dogmático*; en cuanto al término "dogmático", referido a la religión y a teología católicas, *fuera de la Filosofía*: Dios puede haber revelado verdades superiores a la razón humana, y la Iglesia puede *definir* en dogmas esas verdades.

Se es *escéptico* si se pone en duda la capacidad del conocimiento humano de alcanzar alguna verdad o certeza.

Si adoptamos el escepticismo, la Filosofía se detiene en ello, y es imposible salir de la duda universal que el escepticismo implica.

a) *Escepticismo*. En la antigua Filosofía griega se dan ya todos los matices del escepticismo:

• La *forma extrema* es representada por *Pirrón*, quien pretende poner en duda todo; abstenerse de juzgar, desconfiar de las impresiones sensibles y de la misma razón; vivir en completa indiferencia, acallando el pensamiento, en lo especulativo y en lo práctico. Es llamado "el santo y el héroe de la escuela" (escéptica), y es el más extremo escéptico que jamás haya existido. Sin embargo, él mismo confesó que no pudo llevar a la práctica plenamente su total escepticismo, pues era muy difícil "despojarse del hombre", con sus naturales tendencias a conocer y obrar.

• *Primera atenuación*: es el probabilismo de la Nueva Academia con Arcesilao y Carnéades: nunca estamos seguros de poseer la verdad; pero algunas representaciones son verosímiles, probables, y bastan para la vida práctica.

• *Segunda atenuación*: es representada por el llamado "escepticismo clásico", cuyo jefe es Enesidemo, quien cree en las apariencias o fenómenos; pero no que se conozca la realidad misma. Decía: "tengo frío, no puedo dudarlo; pero ¿hace frío?: imposible saberlo". Es un fenomenista.

• *Tercera atenuación*: es dada por el escepticismo empirista (una especie de positivismo). Su representante es el médico Sexto Empírico, quien decía: si se aceptan los fenómenos (con Enesidemo), entonces podemos observarlos y descubrir entre ellos relaciones constantes, leyes de hechos, que permiten preverlos (antecesor remoto del positivismo de Comte -siglo XIX- y del empirismo lógico actual).

Argumentos escépticos

• *La contradicción de los filósofos y de los hombres entre sí*: Dado ello, ¿cómo saber quién tiene razón? Argumento de origen escéptico-griego, usado por Descartes para poner en duda toda la Filosofía anterior y hasta la existencia del mundo exterior, hasta llegar al "pienso, luego existo", que resistiría toda crítica.

• *Los errores de los sentidos*, los sueños, las alucinaciones, la locura; si a veces creemos ser verdad y realidad lo que no lo es, ¿cómo estar seguros de que no estamos siempre equivocados?

• *La relatividad del conocimiento humano*: a) cada cosa es relativa a todas las demás; es imposible, pues conocer una cosa sin conocerlas todas, lo que también es imposible; b) cada objeto es conocido por un sujeto, y es entonces relativo a éste, con sus peculiares facultades, tendencias, defectos, prejuicios, limitaciones Es imposible, entonces, conocer las cosas tales como son en sí mismas.

• *El famoso argumento del dialelo*: Empleado ya por los antiguos griegos -como los anteriores- consiste en lo siguiente: si una proposición no está demostrada, no hay por qué admitirla.

Si se la demuestra, será a partir de un principio. Pero si no se demuestra el principio, se comete el sofisma de "petición de principio"; si se lo intenta demostrar, será por otro principio, y así hasta el infinito.

En virtud de estas aporías ("impasses"; problemas aparentemente sin solución), el escéptico, que las cree insolubles, no afirmará (ni negará) nada; se abstendrá de juzgar (ello, en mayor o menor grado, según el grado de escepticismo, que vimos al estudiar las etapas, cada vez más atenuadas, del escepticismo griego).

Valoración y refutación de los argumentos escépticos

1) *La contradicción* de los filósofos entre sí y de los hombres comunes entre sí, es un hecho. Pero hay que distinguir: como vimos en Lógica no-matemática, al estudiar el cuadrado de la oposición, no toda oposición de tesis es *oposición contradictoria. Si lo es*, entonces una de las tesis es necesariamente verdadera. Y ello destruye el escepticismo (el cual, por otra parte, se autodestruye al esgrimir este argumento de la contradicción, porque ello implica admitir que dos tesis contradictorias no pueden ser a la vez verdaderas, lo cual supone la validez del principio de no-contradicción).

Si se trata, en cambio, de una oposición *contraria*, ambas tesis universales pueden ser falsas; se trata entonces de buscar una proposición particular donde esté la verdad.

Si la oposición es *subcontraria*, ambas tesis opuestas pueden ser a la vez verdaderas, como "algunos hombres son sabios" y "algunos hombres no son sabios"; y, si una de las proposiciones es falsa, la otra es necesariamente verdadera.

Si la oposición es de *subalternación*, será cuestión, como en los casos anteriores, de recurrir en Lógica a las leyes de tal tipo de oposición.

Además -a veces- como lo ha puesto de manifiesto Ortega, hay tesis que parecen opuestas, pero que no lo son: dada la complejidad de las cosas, pueden recaer -tales tesis- sobre aspectos distintos de ellas, y por tanto no existe verdadera oposición (Ortega llamó a esta doctrina suya "perspectivismo"). Por ejemplo, si un filósofo dice "todo ente corpóreo es material", y otro afirma "en todo ente corpóreo hay algo inmaterial", en verdad el primero ha fijado su atención en el aspecto material -materia primera o segunda- del ente corpóreo; el segundo, en su "forma" o principio inmaterial. Ambas tesis son conciliables: como vimos en Filosofía natural, los entes corpóreos se componen precisamente de materia y forma. No hay contradicción, ni siquiera otra clase de oposición. Además, como lo pone de manifiesto Verneaux, hay que saber ver, por debajo del *maremagnum* de encontradas posiciones

filosóficas, ciertas tesis que casi todos aceptan (como el principio de no contradicción), y ello constituye el germen de lo que, con Leibniz, podríamos llamar "philosophia perennis", "filosofía perenne".

2) *El argumento del error* se vuelve contra el escéptico; para conocer el error hay que conocer la verdad (pues se define el error como la no-verdad); además, se reconoce que es verdad que nos equivocamos. Por lo tanto, si es verdad que nos equivocamos no es posible que nos equivoquemos siempre. El error sólo se reconoce en relación con la verdad. Si estuviésemos siempre en el error, no tendríamos la noción de error. Si soñáramos siempre no tendríamos las nociones opuestas de "sueño" y "vigilia"; si siempre estuviéramos alucinados, no tendríamos las nociones opuestas de "alucinación" y de "percepción verdadera". Y así, en los demás casos (demencia y normalidad psíquica, etc.).

Por otra parte, los llamados errores de los sentidos muchas veces no lo son (2): ver como quebrado un palo recto, cuya mitad está introducida en el agua, y la otra mitad fuera, no es un "error de los sentidos"; los sentidos reaccionan según son afectados; y, en este caso, la impresión del palo les viene, en parte, a través sólo del aire, y en parte a través, también, del agua; pero el aire y el agua conducen diversamente los rayos de luz; por lo tanto, no hay error en los sentidos, sino en todo caso del juicio de la inteligencia, que se apresura -movido por la voluntad- al juzgar "el palo está quebrado", sin haber examinado debidamente la situación y sin haber tomado en cuenta, por tanto, los hechos que hemos indicado más arriba.

3) *La relatividad* del conocimiento humano: hay algo de verdad en esta tesis; pero: a) las cosas *tienen* relaciones; mas no *son* un mero cruce de relaciones. Tienen un ser propio, una "sustancia". Un mundo que consistiera sólo en relaciones se disolvería en la nada; b) es verdad que el conocimiento humano es, en un aspecto, relativo a un sujeto; pero también y ante todo es relativo a las cosas, que son su objeto. El conocimiento humano tiene un *ser-en* y en ese sentido es un accidente del sujeto cognoscente; pero también -y ello es lo más importante en este caso- tiene un *ser-hacia* (hacia el objeto); es intencional, y por aquí se supera el relativismo. Es objetivo e incontestable, por ejemplo, que el conocimiento humano conoce *entes* y no una mera *nada*.

4) *El dialelo* supone que una proposición sólo es verdadera si ha sido demostrada. Ello es absurdo, porque toda demostración, en último término, se apoya en principios indemostrables. Indemostrables, pero *evidentes*. No necesitan demostración: su verdad aparece al espíritu desde el momento en que conocemos los términos de esa proposición (p. ej.: "el todo no puede ser menor que la parte").

(2) Cfr. J. de Tonquédec, *Critique de la Connaissance*, París, Beauchesne, varias ediciones.

• *Refutación práctica del escepticismo* (hecha por Aristóteles): ¿Por qué nuestro filósofo escéptico se pone en camino a Megara, en lugar de quedarse en su casa o imaginarse que va a dicha ciudad? ¿Por qué, si encuentra un pozo o un abismo, los elude, si piensa -según dice- que son una mera apariencia, o que es igualmente bueno o malo caer o no caer en ellos? El escepticismo no puede ser vivido.

• *Refutación teórica*: El escepticismo es la anulación del pensamiento. En cuanto el escéptico habla, está perdido, incluso al decir -con Montaigne- "¿qué sé yo?". Porque, si habla, da un sentido a las palabras, y entonces "trirreme" no es lo mismo que "hombre" (Aristóteles). Si se trata de comunicar sus opiniones, entonces las considera verdaderas. Si todo es dudoso, entonces es verdadero y cierto que "todo es dudoso" y entonces no todo es dudoso. Y, como dijo Tomás de Aquino, el que intenta negar la verdad la afirma, porque en ese caso sería verdad que no hay verdad.

En cuanto al probabilismo (Arcesilao, Carnéades), cabe decir que lo probable es lo que se acerca a lo verdadero; lo verosímil (vero-símil) es lo que se asemeja a lo verdadero; por tanto, se conoce previamente algo verdadero.

En lo que respecta a los escepticismos atenuados de Enesidemo (fenomenismo) y de Sexto Empírico (positivismo), más que puros escepticismos son cierta clase de empirismos, y a ello nos remitimos.

Hay también *escepticismos parciales, relativismos, subjetivismos*, etc., los cuales caen, de manera más atenuada, en los errores del escepticismo general, o en los del idealismo, que veremos.

b) *Dogmatismo. Su defensa*. Es dogmatismo -en el sentido aquí empleado- aquella posición que sostiene que existen verdades primeras y evidentes, sólido fundamento de toda la Filosofía y del sentido común en lo que éste tiene de verdadero.

En los comienzos de la neoescolástica -a mediados del siglo XIX- hubo una escuela que fundaba la Gnoseología en lo que llamaba "*las tres verdades primitivas*". Eran éstas *verdades evidentes*, y a las que, si se pretendía refutarlas, se las afirmaba involuntariamente. Tales verdades eran: 1) la *existencia del yo cognoscente*; 2) el *principio de no-contradicción*, y 3) la *aptitud de la mente para conocer la verdad*

(3). En efecto: a) Negar el yo cognoscente implica afirmarlo, porque el que lo niega es el mismo yo; b) Negar el principio de no-contradicción es admitirlo, porque implica distinguir, como posiciones filosóficas contradictorias -y que por ello no pueden ser a la vez verdaderas- los sistemas que admiten y los que no admiten el principio de no-contradicción. Además, negar tal principio es destruir el pensamiento y hasta la misma habla, ya que cualquier palabra podría designar y no designar cualquier cosa, y porque cada ente podría ser y no ser a la vez lo que es; c) Negar el poder de la mente para conocer la verdad es afirmar tal poder, pues es con la mente que se afirma "no podemos conocer la verdad", y se lo afirma *como verdad.*

Creemos que las "tres verdades primitivas" son irrefutables, y que *sólo falta* -para que el sistema quede completo- agregar una *cuarta verdad primitiva*, que nosotros pondremos en primer lugar: *la de la existencia del mundo material* (4). Evidentemente, aunque la evidencia de éste es de experiencia, y por tanto "a posteriori", y aunque se refuerce con argumentos inductivos, *es de una evidencia tan abrumadora que no es posible ponerla seriamente en duda.* Además, si se la pone en duda públicamente, se lo tiene que hacer mediante el habla o la escritura; pero esto supone la existencia el mundo exterior, pues implica la existencia de nuestro cuerpo y de nuestra voz, de nuestras manos, de papel y tinta o de una máquina de escribir, etc. Y, sobre todo, supone la existencia de los oyentes o lectores a quienes el filósofo se dirige; entes corpóreos, espacio-temporales también, como nosotros, aunque -también como nosotros- dotados de razón.

Más profundamente cabe decir que es posible mostrar que nuestros *primeros* conceptos y enunciaciones versan sobre *entes de ese mundo*; y que los demás conceptos -los que significan entes inmateriales- derivan de aquéllos por negación (así, lo "inmaterial", lo "incorpóreo", lo "infinito", etc., son conceptos parcialmente negativos); y otros derivan por analogía de conceptos de entes materiales: "inmanencia" significaba primeramente "quedar en" (en su lugar físico) (*in manere*); "inteligencia", según los antiguos escolásticos venía de "*intus legere*", "leer adentro", y, según los modernos, de "*inter legere*", "leer entre"

(3) Cfr. I. Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, 9a edic. revisada, vol. II, n. 677, Pob. III p, pp. 61-62, Barcelona, Herder, 1951.

(4) Cfr. E. Gilson, *El realisrno metódico*, Madrid, ed. castell. Rialp, 2a edic. 1952.

(varios); "espíritu" viene de "*spiritus*", cuyo primer significado es "soplo", etcétera.

No es esto hacer profesión de materialismo ni de positivismo, pues no negamos la existencia de entes suprasensibles, ni su cognoscibilidad; pero, como lo hemos dicho repetidamente en Antropología filosófica y en Lógica no-matemática, lo que primero conocemos -y que condiciona todos nuestros demás conocimientos- en este mundo material. Por eso, el proceso de nuestro conocimiento es el siguiente: 1) *conocimiento directo* de los entes del mundo material; 2) por *reflexión*, conocimiento de los actos por los que conocemos; luego, de las potencias de donde emanan esos actos; luego, de la sustancia o principio sustancial (el "yo" o alma espiritual y sensitiva), en donde radican esas potencias; 3) por *abstracción, negación, analogía y raciocinio* nos elevamos al conocimiento de entes metafísicos, suprasensibles: por ejemplo, de la existencia de Dios o de la *naturaleza* espiritual de esa alma, cuya *existencia* se había descubierto por reflexión.

De manera que propugnamos aquí un *sistema dogmático*, en el buen sentido de la palabra, que acepta *cuatro verdades primitivas e innegables*: 1) la existencia y cognoscibilidad de un mundo material y exterior (cfr. E. Gilson, ***El realismo metódico***, Madrid, Rialp); 2) la existencia del yo cognoscente; 3) el principio de no contradicción; 4) la aptitud de nuestra mente para conocer la verdad.

c) En cuanto al *criticismo* (posición de Kant y de sus seguidores) es aquella según la cual la Filosofía debe comenzar con una *crítica del conocimiento*; Hegel la contradijo mostrando que la crítica del conocimiento debe hacerse utilizando el conocimiento, lo que implica la certidumbre de que éste puede alcanzar la verdad.

2. Los medios del conocimiento

Los dos extremos en este problema son el *empirismo* y el *racionalismo*. Los veremos en ese orden, y, después de criticarlos, expondremos dos posiciones intermedias: el *apriorismo* y el *intelectualismo*.

a) *El empirismo.*

A veces es difícil distinguirlo del escepticismo, y tiene múltiples ramificaciones; pero todas con un rasgo común: no admiten otro medio de conocimiento que la experiencia. Entre sus principales partidarios

están Heráclito (Edad Antigua); Occam y su escuela de "nominales" (Edad Media); Locke, Berkeley, Hume (Edad Moderna) y, en la Edad Contemporánea, Comte, Spencer, Bergson, el neopositivismo o empirismo lógico, y, en cierto modo, el existencialismo: Heidegger, Jaspers, Sartre, Marcel. En todos estos existencialistas, el empirismo es, sin embargo, muy especial.

Argumentos del empirismo

El empirismo -como recuerda Verneaux- se plantea ante todo *como un hecho*: "es un hecho que todo conocimiento procede de la experiencia"; "Una idea no es más que un resumen de múltiples experiencias".

Según Comte -fundador del positivismo a mediados del s. XIX- la humanidad ha pasado por *tres estados*, en la evolución de su pensamiento: 1) *Teológico*: en el que se tratan de explicar las cosas por causas trascendentes (los dioses, Dios); 2) *Metafísico*: en él se recurre a causas inmanentes, pero "ocultas" (no sensibles: esencias, facultades, potencias, formas sustanciales, etc.); 3) *Positivo*: en el que el hombre renuncia a explicar las cosas por causas, y se limita a establecer leyes de coexistencia o sucesión de hechos. Representa para Comte el estado de madurez del hombre definitivo. Pese a que se afirma como un *hecho*, el empirismo no deja de presentar *argumentos* en su favor y contra las tendencias a él opuestas:

• *Contra Descartes* (ideas innatas): No existen ideas innatas. Los niños, los salvajes, los dementes no tienen las mismas ideas que los hombres normales cultos. Por tanto, las ideas surgen de la experiencia.

• *Contra la abstracción* (de los escolásticos): Berkeley dice: no puedo formar ideas abstractas; por ejemplo, no puedo representarme un hombre que no sea alto o bajo, gordo o flaco. No puedo representarme un triángulo que no sea equilátero, isósceles o escaleno. No puedo representarme un color si no sobre una superficie, etc. Bergson sostiene que la realidad es puro cambio, puro devenir; los conceptos, por el contrario, son inmóviles; cortan y detienen el movimiento. Por su parte, el existencialismo sostiene que el conocimiento intelectual todo lo objetiva (es decir, lo concibe como objeto), por lo cual no puede captar al sujeto como tal, que es puro sujeto y no objeto. Asimismo, el concepto es abstracto y universal; deja escapar lo individual. Pero la "existencia" (humana) es siempre individual.

• *Contra los primeros principios*: a) Hume dice que el principio de causalidad no es evidente, porque el efecto es distinto de la causa; analizando la causa o el concepto de causa, no encuentro -expresa- el efecto, ni viceversa. (Recordemos la teoría racionalista sobre los juicios analíticos, en Lógica no-matemática). Y la experiencia, según Hume, tampoco demuestra la causalidad: sólo percibimos dos fenómenos sucesivos; pero no la acción de uno sobre otro (caso de las bolas de billar: vemos que una se mueve y que la otra está detenida; vemos también que la primera toca la segunda, y que ésta se pone en movimiento: así, hemos visto dos fenómenos sucesivos, pero no la causalidad [acción] de la primera sobre la segunda); b) Rougier, Serrus, el Círculo de Viena, etc., extienden su crítica al principio de no contradicción: los principios, o son una generalización debida al hábito, o bien meras convenciones lógicas. Según ellos, cosas tenidas por imposibles y contradictorias por milenios dejan de serlo ante la experiencia científica (ejemplo: el caso de los *antípodas*, considerados imposibles durante mucho tiempo, porque se creía que esos hombres deberían estar cabeza abajo y además caerían hacia abajo por el espacio).

Valoración y crítica del empirismo

1) El argumento contra las ideas innatas es válido, pero sólo contra Descartes. Leibniz, en cambio, admitía ideas innatas sólo virtuales, que son producidas esponáneamente por el intelecto. La experiencia y el desarrollo del sujeto las hacen pasar, en mayor o menor grado, al acto, en que devienen plenamente conscientes. Esto no quiere decir que nosotros admitamos ideas innatas. Pero sí admitimos -contra los empiristas- un poder innato de abstracción (el intelecto agente) y otro poder innato de intelección de lo así abstraído (el intelecto posible). Y no confundimos -como ocurre con los empiristas- imágenes con conceptos o -en lenguaje racionalista- con ideas.

2) En lo que respecta a las objeciones de Berkeley contra la abstracción, debemos decir que, contra Verneaux, no creemos que, a lo mejor, Berkeley haya carecido del poder de formar conceptos abstractos. No hubiera sido un hombre, con pleno disfrute de su razón, si tal cosa hubiera ocurrido. Y Berkeley se muestra en sus obras sin duda equivocado, pero ingenioso e inteligente. Por otra parte, Berkeley ha dejado sus obras por escrito, y en ellas vemos -como en toda obra humana escrita- infinidad de nombres universales, que son signo seguro

de que poseía -sin darse cuenta- conceptos universales: "imagen", "idea", "abstracción", "color", "extensión", "triángulo", "espíritu" son nombres que aparecen de continuo en sus obras, y todos ellos son nombres universales, signos de conceptos universales abstractos.

El error de Berkeley reside en confundir *idea* (que aquí puede equivaler a concepto) con *imagen*. Las imágenes lo son siempre de algo singular y concreto, no así los conceptos. Abstraer no significa representarse (imaginativamente), por ejemplo, un hombre que no sea alto, mediano, ni bajo; ni un triángulo que no sea equilátero, isósceles ni escaleno. No se trata de "representarse" imaginativamente algo, sino de obtener el concepto hombre, triángulo, etc., sus esencias inteligibles.

Y es evidente que poseemos el concepto de hombre, que es válido para predicarse de toda clase de hombres: altos, medianos, bajos, etc.; y que poseemos el concepto de triángulo, válido, para el isósceles, como para el equilátero o el escaleno, ya que de cada uno de ellos puede predicarse (5).

Es verdad -seguimos con nuestra contestación a Berkeley- que no podemos imaginar un color sin extensión; pero podemos abstraer intelectivamente el concepto "color", y entendemos que éste es completamente distinto del concepto "extensión". Sus definiciones -explicitaciones de los conceptos- son por entero diversas. El color pertenece a la categoría de cualidad; la extensión, en cambio, a la cantidad.

Por su lado, Bergson parte de una base falsa: en primer lugar, un movimiento sin móvil es inconcebible (sería el movimiento de nada); en segundo lugar, la inteligencia no inmoviliza la duración: llega al concepto de duración, lo cual es completamente distinto; es la captación de la duración en su esencia, y podemos definirla. En su esencia, la duración es siempre duración, así como el tiempo es siempre tiempo y el cambio es siempre cambio. Ello no significa detenerlos, ni representárselos (inmaginativamente) como inmóviles; nada tiene que ver el concepto con la fotografía.

Al existencialismo se puede responder que nada impide que un sujeto sea objeto de pensamiento, así como puede ser objeto de amor o de odio. Por reflexión desde el objeto exterior, el sujeto, el "yo", llega también a ser captado -según vimos en Antropología filosófica- en sí

(5) Cfr. J. A. Casaubon, *Introducción al Derecho. Propedéutica filosófica*, vol. II. *La actividad cognositiva del hombre*, pp. 21-23, Buenos Aires, Edic. Jur. Ariel, 1979.

mismo, y no por eso deja de ser sujeto en su ser ontológico y gnoseológico; y a la vez pasa a ser objeto (de tal reflexión): un sujeto en sí que pasa a ser conocido, y, por tanto, objeto de conocimiento. Si no fuera así, los existencialistas no podrían ni hablar del sujeto, y lo hacen continuamente. En cuanto a que los conceptos dejan de lado la existencia singular de las cosas o personas, es verdad; pero no dejan de lado la esencia que existe o puede existir en los individuos. Y la inteligencia, reflexionando desde los conceptos hacia las imágenes, capta también, de un modo indirecto, lo individual; ve intelectivamente, por ejemplo, cómo el contenido del concepto general de existencia se da en este existente singular y concreto: Juan Pérez.

Por otra parte, los existencialistas, en la exposición de sus propios sistemas utilizan abundantemente esos conceptos universales que tanto desvalorizan; Heidegger habla del "*Dasein*" (el yo, el "ser ahí") y al hacerlo no se refiere sólo al suyo, sino al *Dasein* en general, a lo común a todos los yo; lo mismo cuando habla de "existencia": se refiere a caracteres generales de la vida humana, no sólo a la suya propia; Sartre habla del "en sí", del "para sí", de la "conciencia", de la "libertad", de la "náusea", y no hay duda de que se refiere a caracteres o estados que estima propios de todos los seres humanos o -en el caso del "en sí"- no humanos, y por tanto lo hace a través de conceptos generales, universales; lo mismo ocurre con Jaspers ("fracaso", "situaciones-límite", lo "circunvalante", las "cifras": todos conceptos universales); y en Marcel (la "fidelidad", el "amor", la "promesa", etc.) son todos nombres comunes que indican conceptos de caracteres comunes a todos los entes individuales en que llegan a existir.

3) En cuanto a los *primeros principios*:

a) Contra Hume, diremos que el principio de causalidad es evidente. Y que quien lo niega termina por negar el principio de no-contradicción. Porque la plena formulación metafísica del principio de causalidad no es "*Si es A, es B*", que es la fórmula de tal principio en su versión meramente empiriológica, propia de las ciencias positivas, sino "*todo ente contingente tiene una causa*". Ahora bien: ente contingente es aquel que, aunque exista, podría no existir; luego, tal ente no es por identidad *el ser* sino que *tiene ser*, *participa del ser*; mas esto implica una relación esencial al *ser por esencial* al *ser necesario*, que *le da* el ser y *lo mantiene* en el ser. Así, "ente contingente incausado" equivaldría a "ente que no es por sí" (pues es contingente) y que "es por sí" (pues se lo pretende incausado). Lo cual es una contradicción. Ya hablamos

de esto en Lógica no-matemática.

Por otra parte, yendo a la evidencia empírica de la causalidad, cabe decir, con Verneaux, que Hume ha escogido precisamente el ejemplo (el de las bolas de billar) que podía favorecer su tesis: en ese caso, efectivamente, percibimos el movimiento sucesivo de las bolas de billar, pero no quizás la acción de la primera sobre la segunda. Pero si interponemos nuestra mano entre una bola y otra, percibimos el impacto, la fuerza, la acción de la primera bola sobre dicha mano. Y, así, hay una evidencia empírica de la causalidad.

b) En lo referente al *principio de no-contradicción*, nunca algo tenido con razón por contradictorio ha llegado a existir, a darse. Ser y no ser o ser y no ser lo que se es, se oponen absolutamente, sin término medio posible. Lo que ocurre es que, como vimos en Lógica no-matemática, hay otras oposiciones que no son contradictorias: contrariedad, subcontrariedad, subalternación, y ya vimos que, en muchos casos, esas oposiciones o admiten un término medio o ambas opuestas pueden ser verdaderas o falsas a la vez. En cuanto al ejemplo de los antípodas, es un grueso error de Lógica el equiparar la oposición geográfica de los mismos (que es una oposición relativa) con una contradicción. No se creía imposible la existencia de antípodas en virtud del principio de no-contradicción, sino en virtud de errores de Física, no de Lógica ni de Metafísica. Efectivamente: a) se creía que en el universo físico había un arriba y un abajo absolutos; b) se ignoraba la atracción de la gravedad. Por eso se pensaba que los antípodas no podían existir porque: a) estarían cabeza abajo; b) caerían hacia abajo por el espacio.

En cuanto a decir que los principios son generalizaciones debidas al hábito, esto es dar *la causa* de la "supuesta" evidencia de esos principios, al mismo tiempo que se negaba la verdad y evidencia del principio de causalidad y otros.

DEFECTOS DEL EMPIRISMO

El empirismo priva al hombre de su inteligencia y razón, al limitar todo conocimiento a la experiencia. Pero es un hecho que el hombre es capaz de pensar -por lo menos- esencias abstractas de lo sensible, y de comprender *qué son* las cosas que experimenta.

Es también un hecho que hay primeros principios evidentes (no-contradicción, identidad, tercero excluido, razón de ser causalidad, finalidad). Es un hecho que si el hombre razona bien puede conocer algo más que lo que le da la experiencia, aunque de ella parta originariamente.

El empirismo, además, niega toda espontaneidad al sujeto cognoscente: lo reduce a la recepción pasiva de impresiones sensibles.

Respecto de Comte, nada justifica que el estado positivo sea superior al metafísico o al teológico; lo que viene *después de otro* no es necesariamente *superior al otro*, salvo para una ideología "a priori" del progreso indefinido. Además, en muchos casos, *en un mismo hombre* se dan a la vez la actitud teológica, la metafísica y la positiva, sin que ello implique contradicción.

Respecto del existencialismo, para ser coherente consigo mismo debería limitarse a describir las vivencias personales del filósofo respectivo (tipo "diario íntimo") (*). Todo recurso a conceptos universales supone la abstracción, y ya vimos que el existencialismo usa abundantemente conceptos universales.

b) *El racionalismo.*

Es una tendencia exactamente inversa a la del empirismo. Aun cuando el racionalismo no pueda negar la experiencia como un *hecho*, le niega todo *valor científico*. Cuando más ella sólo serviría para confirmar algo que ya se ha obtenido por puro raciocinio o por intuición intelectual. Pertenecen a esta línea, como remotos precursores, Parménides y Pitágoras; como racionalistas clásicos, Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz y Christian Wolff. En tránsito al idealismo (y con mezcla de empirismo) está Kant; en pleno idealismo racionalista o racionalismo idealista se ubica Hegel, con su famosa frase: "todo lo real es racional; todo lo racional es real".

ARGUMENTOS DEL RACIONALISMO

Subraya la impotencia del empirismo para explicar el conocimiento intelectual, especialmente en su forma de conocimiento científico, el cual rebasa manifiestamente los datos brutos de la intuición sensible.

• *Descartes* (partidario de las ideas innatas): 1°) Es evidente, dice, que un cuerpo no puede actuar sobre un espíritu para producir una idea, pues cuerpo y espíritu son sustancias radicalmente diversas (*res extensa y res cogitans*); 2°). En la experiencia no se presentan exactamente

(*) Y aún allí habría conceptos universales: "mi *vida*", "mi *existencia*", "mi *experiencia*", "mis *vivencias*", etc.

ciertos objetos que son concebidos por la inteligencia (una recta, un triángulo perfectos, como los de la Geometría).

• *Leibniz* (aporta más pruebas al innatismo): 1°) No sólo el cuerpo no puede obrar sobre el espíritu, sino que ninguna sustancia puede obrar sobre otra; 2°) La inteligencia es innata a sí misma, y sólo necesita reflexionar sobre sí para conocer el ser el pensamiento, etc.; 3°) La experiencia sólo proporciona casos particulares, nunca una verdad general. Nos presenta el hecho de que una cosa sea, no la necesidad de que sea.

• *Kant*: la ciencia consiste en juicios necesarios y universales que dan a conocer algo nuevo. Por tanto, deben ser juicios sintéticos "a priori". En cuanto son sintéticos, dan a conocer algo nuevo (el P no estaba ya dentro del S). En cuanto son "a priori", dan necesidad y universalidad al conocimiento; pero no se basan para ello sólo en la experiencia, sino en la absoluta espontaneidad del entendimiento.

• *Hegel*: "Todo lo real es racional; todo lo racional es real". La Razón (universal) o Idea es el fondo mismo de todas las cosas. Siendo la culminación del racionalismo, el pensamiento de Hegel es también su disolución, ya que sustituye el principio de no contradicción por el de "la identidad entre lo idéntico y lo no-idéntico". En este sentido es también el máximo irracionalista. Los extremos se tocan.

• *Brunschvicg*: La ciencia es un conjunto de relaciones. Una relación -según él- no es un dato de experiencia; resulta de un acto de juicio, que nace de la espontaneidad del Espíritu (panteísta). El real devenir de la Razón se conoce estudiando el devenir histórico de la ciencia (especialmente el de la físicomatemática).

Crítica de los argumentos racionalistas

1°) *Contra Descartes* y sus ideas innatas: sin duda, un "puro cuerpo" (una pura "res extensa", matemáticamente concebida) no puede obrar sobre un "puro espíritu" (identificado por él con el acto mismo de pensar), ni producir en éste idea alguna. Pero, ¿nos dice la experiencia, intelectualmente penetrada, que los cuerpos sean "puros cuerpos" en sentido cartesiano? ¿Y que nuestro espíritu sea "puro pensamiento" en acto? Por lo estudiado en Antropología filosófica ya vimos que no: un cuerpo real, físico (no matemático) no es pura extensión; consta de un principio material (la materia primera) y de un principio formal (la forma sustancial). Esta forma sustancial es algo de algún modo inmaterial en los cuerpos físicos mismos. Por otro lado, nuestro espíritu no es puro pensamiento en acto. El pensamiento humano es una actividad (accidental) de una potencia (inteligencia) que radica en uno de los principios sustanciales constitutivos del hombre: el alma racional, la cual es también forma sustancial de nuestro cuerpo. Por tanto, nada impide pensar que los cuerpos, activos y no inertes, por su forma sustancial pongan en acto potencias del cuerpo humano en cuanto informado por la función sensitiva del alma, y que así se produzcan en nosotros imágenes sensibles. A su vez -como nuestra alma es una sola, según vimos- su parte racional puede actuar sobre las imágenes mediante el intelecto agente y abstraer de ellas ideas o conceptos, que el intelecto posible captará, entenderá y expresará. 2°) Es verdad que en la experiencia sensible los objetos matemáticos de tipo geométrico no se dan en su pureza: hay cosas más o menos rectas, o más o menos triangulares, etc.; pero no la pura recta ni el perfecto triángulo, etc. Pero es nuestra inteligencia la que *abstrae* estos entes matemáticos a partir de los cuerpos sensibles y *los purifica* de las imperfecciones que en ellos introduce la materia sensible. Mas no ocurre lo mismo en la serie de los números naturales: en la realidad existen o pueden existir perfectamente un hombre, dos árboles, tres caballos (aunque no el 1, el 2, el 3, que son abstractos) y en los números físicos se verifican exactamente las leyes matemáticas fundadas en los números abstractos: 1 + 2 = 3; y un hombre más dos árboles son tres entes corpóreos, etcétera.

Asimismo, no se reduce a lo matemático nuestro pensamiento: la Filosofía natural trata del ente móvil, corpóreo y sensible, y tal tipo de ente se da en la realidad empírica; la Metafísica, ahondando más, llega al concepto de ente en cuanto tal, y a las leyes del ente en general y por tanto de todo ente, y ello se verifica tanto en los entes que nos da la experiencia como en aquellos que la superan. No hay tal pretendida escisión entre un mundo de puros cuerpos (*res extensae*) y uno de puros pensamientos (*res cogitantes*). Es el matematismo cartesiano el que cae en estos "impasses". No tenemos por qué seguirlo.

2°) *Contra Leibniz*: Agrava -en la cuestión del origen de las ideas- la posición de Descartes. Ya vimos que no es imposible que un cuerpo físico dotado de una forma sustancial obre sobre un cuerpo sensitivo, engendrando en él imágenes, de las que la inteligencia abstraerá conceptos. Pero, si ello es así, mucho más errada es aún la posición de Leibniz, para quien ninguna sustancia puede obrar sobre otra. Esto

depende de la actitud metafísica de Leibniz, que reduce las sustancias a *mónadas* (unidades inextensas), "sin puertas ni ventanas por donde pueda entrar o salir algo". Mas la realidad nos muestra por todas partes entes sustanciales activos, que se influyen mutuamente, y que influyen también sobre nosotros, los hombres. Nada, pues, nos obliga a aceptar la extraña metafísica leibniziana, ni, por tanto, su teoría de que las ideas son engendradas sólo por la actividad autónoma de la inteligencia, sin influencia externa alguna.

3º) *Contra Kant*: Cuando Kant dice que la experiencia no puede dar lo universal y necesario, hay que contestar distinguiendo: la pura experiencia, despojada artificialmente de la intervención en ella de nuestra inteligencia no; pero la experiencia humana real, en que siempre la inteligencia interviene, sí; como vimos en el problema de los universales, la solución más aceptable es la de Aristóteles, que admite en la realidad misma universales en potencia, que nuestra inteligencia abstractiva transformará en universales en acto; así, también, el ente en cuanto tal no es dado por la experiencia solamente; pero ésta nos presenta a nosotros (hombres y no meros animales, ni tampoco ángeles) entes individuales; de ellos la inteligencia puede obtener conceptos genéricos y específicos e incluso el de ente en cuanto tal. Luego, lo universal y necesario puede ser abstraído de la experiencia. Y "lo nuevo" que Kant exige que los juicios científicos nos den, resulta del hecho de que aspectos distintos de un ente pueden ser abstraídos separadamente por la inteligencia, que los volverá a unir en juicios afirmativos no tautológicos; y también del hecho de que nuestra inteligencia percibe relaciones necesarias entre los entes (por ejemplo: la parte nunca puede ser mayor que el todo; lo contingente, para existir, exige una causa, etc.), sin que sea menester hacer de nuestro entendimiento una "espontaneidad" pura, que "crea" conceptos y fundamenta juicios sin base real (6).

4º) En cuanto a *Hegel*, ¿qué se puede decir de su aventurada tesis "Todo lo real es racional, y todo lo racional es real"? Es un hiperracionalismo que, como vimos, se identifica con un hiperirracionalismo. No todo lo real es racional, porque nuestra limitada

(6) Cfr. S. Vanni Rovighi, Introducción al estudio de Kant, Madrid ed. Castell. Fax, 1948; R. Verneaux, Immanuel Kant: Crítica de la *"Crítica de la Razón Pura"*, Madrid, ed. castell. Rialp, 1978; R. Verneaux, *Immanuel Kant: Crítica de la Razón Pura*, Madrid, colecc."Crítica Filosófica", E.M.E.S.A., 1978; mons. Ch. Sentroul, Kant et Aristote, París, Alcan, 1913.

razón no es la razón creadora propia de Dios; hay aspectos de lo real que escapan a nuestra inteligencia. Y no todo lo racional es real, porque pensamos y construimos enorme cantidad de entes de razón que son racionales, pero no reales: como las relaciones lógicas, muchas relaciones de alta Matemática, entes negativos y privativos, y otros engendrados por nuestra fantasía y revestidos del concepto de ente por nuestra inteligencia, sin que sean entes en la realidad (entes imaginarios).

5º) En lo que respecta a *Brunschvicg*, la ciencia físico-matemática contemporánea se expresa generalmente en "funciones" (relaciones); por ejemplo, en los gases, a igual temperatura, el volumen es proporcionalmente inverso a la presión que el gas soporta, de manera que p x v= constante (*); pero ello se debe a su forma matemática de pensar, en que sólo se captan, como leyes, relaciones de igualdad o desigualdad cuantitativas; pero, según vimos, no hay relaciones puras en este mundo, sin entes relacionados, los cuales a su vez no son disolubles en puras relaciones. Así, para conocer una relación real, hay que conocer los entes relacionados y el fundamento de la relación; y la relación misma existe en la realidad (si es real) antes de todo acto nuestro de juicio. No son nuestros juicios los que crean relaciones (reales); son éstas, existentes, las que fundan nuestros juicios a su respecto. Por ejemplo, la relación de paternidad es real y se da antes de todo juicio nuestro a su respecto; lo mismo, la relación de causalidad. No es mi inteligencia la que hace que el fuego queme la madera.

c) *El apriorismo. Valoración y crítica* (7).

El apriorismo es el sistema de Kant en lo que respecta a los medios y proceso de nuestro conocimiento; pretende ocupar un verdadero término medio entre racionalismo y empirismo; pero mucho nos tememos que haya unido en un sistema errores de los dos, de cuya unión ha nacido un nuevo y grave error que estudiaremos más adelante: el idealismo.

Sostiene Kant que nuestro conocimiento comienza con la experiencia; pero que por ésta sólo recibimos impresiones sensibles caóticas y desordenadas; subjetivas y puramente singulares. Todo lo universal y necesario, entonces, tiene que ponerlo el sujeto del

(*) Ésta es la ley de Boyle-Mariotte, que contemporáneamente se ha mostrado inexacta en ciertos casos, y ha sido sustituida por la más complicada ley de Van der Waals. Pero la damos como ejemplo claro del pensamiento matemático.

(7) Cfr. Las mismas obras citadas en la nota 6.

conocimiento. En la esfera de la sensibilidad, comprobamos que las citadas impresiones sensibles, aparecen siempre y necesariamente ordenadas en dos cuadros: el espacio y el tiempo. Deduce de allí Kant que el espacio y el tiempo no son realidades, sino "formas a priori" de nuestra sensibilidad, que las posee independientemente de la experiencia y con ellas ordena las impresiones subjetivas e individuales, caóticas, elevándolas a "fenómenos". Pero no basta ello -sostiene nuestro filósofo- para que haya ciencia física. Ésta no se limita a expresar leyes de hecho de coexistencia o sucesión de fenómenos (al modo empirista y positivista), sino que los vincula mediante conceptos como los de realidad, causalidad, acción recíproca, posibilidad, contingencia, necesidad, etc., los cuales, según él, no provienen tampoco de la experiencia, sino que son "formas a priori" de nuestro entendimiento (no ya de nuestra sensibilidad), que elevan los fenómenos a "objetos fenoménicos" (los objetos de la Física). Pero tenemos, dice, una tercera facultad, la razón -que para él es distinta del entendimiento- y cuya función es unificar todos los objetos fenoménicos en tres grandes ideas (también poseídas "a priori"): la del *mundo*, bajo la cual se unifican los fenómenos de la sensibilidad externa; la de *yo o alma* (obsérvese la influencia cartesiana), bajo la que se unifican los fenómenos de la sensibilidad interna, y la de *Dios*, bajo la que se unifican por último todos los fenómenos u objetos fenoménicos, externos o internos.

Pero estas tres *ideas*, para él, no son ni representan realidades; serían meros "puntos de unificación" propios de la razón.

Dice Kant que los fenómenos, sin las categorías (conceptos "a priori") son "*ciegos*" -sin sentido racional-; y que las categorías, sin los fenómenos, son "*vacías*". Por tanto, para él, sólo existe auténtico conocimiento cuando un fenómeno sensible viene a dar contenido a una categoría. Y, dado que todo fenómeno es, según él, sensible, la Metafísica como ciencia es imposible. Efectivamente, entiende él por "Metafísica" sólo la *racionalista*, que quería ser una constitución de la *razón pura*, sin aporte alguno de la sensibilidad. Pero tal Metafísica -para Kant- tendría que construirse exclusivamente con categorías vacías e *ideas* irreales, lo que la reduce a una vana dialéctica de conceptos sin alcance real. Sólo por vía moral puede afirmarse, como postulados necesarios para la vida moral, la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, según el filósofo de Koenigsberg.

Asimismo, dado que las impresiones sensibles son, para Kant, subjetivas; que los conceptos puros son vacíos y que las ideas no representan realidades, ocurre que las cosas en sí (a las que llama *noúmenos*) son incognoscibles; y los *fenómenos* son cognoscibles pero sólo existen y tienen sentido en virtud de las "formas a priori" de nuestra sensibilidad y de nuestro entendimiento. De allí surge el *idealismo*: conocer no es aprehender los entes, sino "construir" objetos fenoménicos mediante la inciativa subjetiva de nuestro yo. Las cosas en sí, para él, existen (no así para el idealismo total); pero son incognoscibles para nosotros, los humanos.

CRÍTICA DEL APRIORISMO

Podemos decir que el sistema de Kant se basa en dos errores: el hacer de las "impresiones sensibles" algo meramente subjetivo (negación de la intencionalidad del acto de sensación); y el concebir que todo lo universal y necesario proviene de nuestra subjetividad (posición conceptualista en el problema de los universales, ya estudiado en Lógica no-matemática). Pero si reconocemos a las sensaciones intencionalidad, esto es, que no son meras impresiones subjetivas, sino actos que alcanzan cualidades de los entes externos; y si reconocemos asimismo que lo universal y necesario, aunque en acto sólo existe en nuestro entendimiento, existe en potencia en esos mismos entes sensibles que la sensación revela, entonces cae el apriorismo y estamos en un intelectualismo realista. Y será posible la Metafísica, dado que la Metafísica verdaderamente clásica -greco-escolástica- no es construcción de una supuesta razón pura, sino lograda por la penetración intelectual del ente, sensible o no, hasta llegar al ente en cuanto ente; no es imposible, pues, la Metafísica comc ciencia (filosófica) ni imposible tampoco la demostración de la existencia de Dios, como causa trascendente de los entes en cuanto tales.

d) *El intelectualismo. Exposición y valoración.*

Aunque concilia el racionalismo y el empirismo, superándolos, no es el intelectualismo algo creado con ese fin, ya que es *anterior a aquéllos*, los cuales pueden ser considerados como productos de la *descomposición* del intelectualismo, por obra del nominalismo de Guillermo de Occam y su escuela.

Es creación de dos grandes filósofos, Aristóteles y Tomás de Aquino, y parece ser el sistema gnoseológico que en este problema -el

de los medios del conocimiento- mejor concuerda con los datos de la experiencia humana integral.

Admite que nuestro conocimiento comienza por los sentidos; pero -según ya vimos- no considera la sensación como una mera impresión o estado subjetivos, sino como un acto intencional que, como tal, nos lleva a un objeto -los entes materiales- captándolos en y por sus accidentes sensibles.

Pero como es evidente que nosotros, los hombres, también conocemos por conceptos universales, y formamos proposiciones verdaderas en materia universal y necesaria, llega el intelectualismo a la conclusión de que tales conceptos universales deben ser abstraídos por el intelecto -de allí el nombre de intelectualismo- a partir de las imágenes sensibles que, después de las sensaciones, se forman en nuestros sentidos internos (ver Antropología filosófica).

La facultad que, como unos rayos X espirituales, desvela, en las imágenes, las esencias, es el intelecto agente; mientras que el intelecto posible, al recibir las formas inteligibles obtenidas por el agente, las capta, las vive y las expresa en el concepto.

De otra manera, o caemos en el racionalismo, con sus insostenibles ideas innatas (desconectadas de lo sensible), o en el empirismo, que reduce los conceptos o ideas a meras imágenes sensibles, con lo que animaliza al hombre; o tratamos de conciliarlos mediante el erróneo procedimiento del apriorismo, para el cual el entender no es un aprehender lo que es, sino un fabricarlo, un construirlo, a partir de ciegas impresiones sensibles subjetivas y de vacías categorías "a priori", según vimos en Kant.

Por tanto, es necesario adherir a la solución intelectualista.

3. Naturaleza y alcance del conocimiento

Existen ante este problema dos posiciones opuestas: el *idealismo* y el *realismo*.

El *idealismo* sostiene que todo ente -o, por lo menos, todo ente cognoscible por nosotros- se da exclusivamente en el interior del conocimiento. No existen, o no nos son cognoscibles, las cosas en sí.

El *realismo*, en cambio, afirma que no todo ente -no los entes reales- se da en el interior del humano conocimiento; y que esos entes reales, existentes en sí (o, por lo menos, realmente posibles) son al menos parcialmente cognoscibles por el conocimiento humano.

Tratándose de dos posiciones estrictamente contradictorias, no puede haber auténtico término medio entre ellas, aunque históricamente se han dado algunas posiciones con ese intento, como el fenomenismo, el idealismo meramente "formal" de Kant y ciertas formas del llamado realismo crítico.

a) *El idealismo*.

Habiendo esbozado precedentemente en qué consiste la postura fundamental asumida por el idealismo, corresponde sin otros prolegómenos pasar a exponer sus argumentos:

Argumentos del idealismo

Como enseña Verneaux (8), el principal argumento de los idealistas es el principio de inmanencia, que se explicita en otros dos: el principio del fenomenismo y el principio de la relatividad del conocimiento.

• *El principio de inmanencia*: "es imposible conocer algo que exista fuera del pensamiento".

• *El principio del fenomenismo*: "no podemos conocer más que fenómenos" (lo que se nos aparece). Una cosa que estuviera "debajo" o "detrás" de los fenómenos sería incognoscible.

• *El principio de la relatividad de nuestro conocimiento* (ya visto al estudiar el escepticismo): "Todo conocimiento es relativo a un sujeto. La conciencia es el 'teatro' donde todo aparece; es imposible salir de ella" (Verneaux).

Como consecuencia de todo esto, el idealismo expresa, en relación con la naturaleza de la *verdad*, lo siguiente: una idea no puede parecerse a una cosa; sólo puede parecerse a otra idea. Por otra parte, sería imposible verificar la conformidad de la idea con la cosa, porque habría que trascender nuestra inmanencia, salir fuera de la conciencia, lo que es absurdo.

Influye también el idealismo, según ya hemos indicado, su concepto de *sensación*. Para él, la sensación es: 1°) un estado de conciencia; es en mí que la siento y no en el objeto; 2°) la sensación no puede dar más que fenómenos subjetivos; 3°) es absurdo pretender que lo sensible preexiste a la sensación; para conocerlo sería necesario tener una "presensación".

(8) Cfr. Verneaux, *op. cit.*

Crítica de los argumentos idealistas

Muchos son repetición de los de los escépticos. Pero vayamos al argumento específico: el *principio de inmanencia*. Su fuerza le viene de un hecho real: el conocimiento es un acto inmanente; no produce nada fuera; permanece en el sujeto, a quien perfecciona. Es, por tanto, cierto que una de las condiciones del conocimiento es la presencia de las cosas en espíritu. Pero no puede deducirse de ello que el espíritu esté cerrado sobre sí mismo y que sólo conozca sus propias ideas. Decir que el espíritu no puede salir de sí mismo para coincidir con las cosas es tratarlo como si fuera una cosa material, una especie de caja cerrada. La verdad es que en el espíritu conocemos las cosas, porque ese "en" no es un lugar dentro de una caja, ni nada parecido.

Por otra parte, hablar del "espíritu" como único "lugar" del conocimiento es rendir tributo a un error cartesiano, para el cual incluso las sensaciones son puros estados del "espíritu". En realidad, las sensaciones son indivisiblemente actos psico-físicos; no pertenecen al alma sola, sino a ella en cuanto informa, vivifica y sensibiliza el cuerpo. Si la sensación, pues, se da en nuestro cuerpo, ya cae el idealismo, porque nuestro conocimiento no puede darse ni explicarse sin nuestro cuerpo, real y operante. Este (cuerpo sensitivo), en cuanto cognoscente tiene a la vez una dimensión inmanente, en que se da el conocimiento sensorial, y una trascendente, pues esa inmanencia lo es dentro de un órgano físico-real, y por tanto trascendente. En el acto de "sensari" (*), propio de nuestro yo como cuerpo, se da la identificación, pues, de lo inmanente y de lo trascendente, lo que basta para negar el idealismo.

Como también dijimos ya antes, el conocimiento humano posee, sí, un "esse in", un ser-en, y en este sentido es algo psíquico, algo de nuestra subjetividad; pero posee también, y principalmente, un "esse ad" -un ser hacia- el objeto trascendente, que le permite conocer, sin salir *materialmente* fuera de sí, cosas distintas de sí.

Por otra parte, afirmar -al modo de cartesianos e idealistas- que lo que no tiene nada que ver con el "espíritu" no puede ser pensado, es evidente. Pero, ¿son realmente las cosas algo que no tiene nada que ver con el espíritu? ¿Podemos acaso afirmar que la naturaleza de las cosas es totalmente heterogénea con relación al pensamiento?

(*) Empleamos este neologismo, "sensar", en vez de "sentir", para que no se confundan los actos intencionales de sensación (como el ver un *color* de un cuerpo externo) con el "sentir" puramente subjetivo y afectivo, como el sentir un *dolor*.

Creemos, por el contrario, que entre las cosas y el espíritu se da un parentesco que es *condición* del conocimiento. Es evidente que el conocimiento humano llega directamente a una cosa distinta de él mismo. Llega a "lo otro en tanto que tal", a las "cosas en sí", a los "existentes". Primero conoce las cosas y sólo luego se conoce a sí mismo por reflexión. Para conocer el conocimiento, primero hay que conocer algo y -en el conocimiento humano- ese algo no puede ser el conocimiento mismo.

Por eso, "toda conciencia es de algo" (Husserl), y "el mundo siempre está ahí" (Heidegger).

Es que lo único que el idealismo destruye es una forma degenerada de realismo: el de origen cartesiano, que reduce las cosas del mundo a "extensión" y el alma a "pensamiento"; y que cree que lo directamente conocido son sólo nuestras ideas y no las cosas. Por lo cual intenta "probar" la existencia del mundo.

Nosotros, en cambio, en Antropología filosófica hemos visto que las cosas mundanas constan de dos principios: la "materia primera" y la "forma sustancial"; y es ésta, elemento inteligible de lo real, lo que puede ser aprehendido directamente por el conocimiento humano, el cual no es puro pensamiento, sino, primero, sensación de un cuerpo que también consta de materia y forma, y luego, intelección, por la inteligencia que "emerge" por sobre la materia -y es así espíritu- (porque la forma sustancial del hombre es el alma racional), de la esencia inteligible cuyo principio es la forma sustancial de los cuerpos, y, en y por la esencia, entiende su *esse*, su acto de ser.

En cuanto al *principio del fenomenismo*, diremos que el fenómeno no está separado de la cosa en sí; es la misma cosa en sí en cuanto aparece al conocimiento.

En lo que respecta al *principio del relativismo*, ya lo hemos refutado al refutar el escepticismo; todo conocimiento humano, sí lo es de un sujeto, y, en ese sentido, es "relativo" a éste -un accidente en él-; pero al mismo tiempo es relativo a un objeto -es intencional- y en ese sentido no queda encerrado en la subjetividad; trasciende inespacialmente al sujeto.

En cuanto a la *naturaleza de la verdad*, ya volveremos sobre ella más adelante; pero digamos aquí que no es la adecuación entre una idea y una cosa (relación en la cual sólo conoceríamos directamente la idea, según los idealistas), sino entre una enunciación y una cosa o estado

de cosas; y nuestro entendimiento conoce, mediante la enunciación, primero las cosas a que ésta se refiere, y sólo luego, por reflexión lógica, conoce como objeto la enunciación misma. Asimismo, en la enunciación mental el estado de cosas a que ésta se refiere existe de una manera sólo intencional, mientras que frente a los sentidos existe con existencia real: la comparación es, pues, posible, como cuando comparo este contenido de enunciación "esta casa es verde", con la casa verde misma percibida por los sentidos (*).

Volviendo ahora a lo que atañe a la *sensación*, ya dijimos que no era un mero estado subjetivo, sino que tiene también un carácter intencional, por el cual nos "abre" el mundo circundante. Antes de conocerse a sí misma, la sensación -el ver, el oír, etc.- conoce las cosas del mundo a través de sus cualidades; y un sentido interno, la "razón particular", capta en esos datos sensibles objetivos la *sustancia individual*: no sólo percibimos -por ejemplo- los colores; percibimos *cosas singulares coloreadas*.

Terminada así la crítica general del idealismo, diremos que existen varias formas de tal actitud mental: tenemos primero el *idealismo formal* de Kant -ya estudiado en su aspecto de apriorismo-para el cual el sujeto cognoscente pone las "formas *a priori*" de nuestro conocimiento, mientras que de la ignota realidad nos vienen las impresiones sensibles subjetivas. Mediante la combinación de las formas del conocimiento con esa "materia sensible subjetiva", el sujeto "construye" el objeto, el cual, así, es sólo "objeto fenoménico". Las cosas en sí (*noúmenos*) serían para nosotros incognoscibles; pero Kant las mantiene como causa en nosotros de esa "materia" del conocimiento.

Los *sucesores de Kant* eliminaron las cosas en sí, pues decían: si de ninguna manera las conocemos ¿cómo podemos afirmar su existencia? Tenemos así primero el *idealismo subjetivo* de Fitchel en el que el Yo se pone a sí mismo; al ponerse a sí mismo, se opone un no-yo; finalmente cae en cuenta de que el no-yo no es sino una producción del Yo; síguele el *idealismo objetivo* de Schelling, para quien existe un Absoluto (objeto de intuición intelectual), el cual, en una faz es Naturaleza, y, en la otra faz correlativa es Espíritu. El

(*) Y, aunque hay verdades de más alto nivel, sobre esencias o relaciones universales, y aun sobre Dios, todas tienen que *apoyarse*, como punto de partida, en la comprobación de un estado de cosas existente en el mundo sensible; por eso las *cinco vías* de Tomás de Aquino para conducir a la existencia de Dios parten siempre de *hechos* verificados en el mundo sensible existente.

Absoluto (Dios panteístico) es la identidad absoluta en cuyo seno se generan, paralelamente, la Naturaleza y el Espíritu; finalmente, aparece el *idealismo absoluto* de Hegel. Lo que existe es Idea; ésta es primero "en sí", y es la Lógica; luego se extrapone a sí misma, se objetiviza, y es Filosofía de la naturaleza; finalmente, vuelve sobre sí misma y toma conciencia de sí: es entonces Espíritu, con tres fases a su vez: Espíritu subjetivo (el de cada uno); Espíritu objetivo (la cultura objetivada en obras: sociedad, derecho, Estado) y Espíritu Absoluto, el cual a su vez se despliega en tres momentos: Arte (lo espiritual en la sensación); Religión (lo espiritual en la "representación"; imágenes y conceptos no dialécticos) y finalmente Filosofía (lo espiritual en sí mismo, como puro concepto), y toda la Filosofía, con un ritmo siempre ternario (tesis, antítesis y síntesis) culmina de una vez para siempre en la filosofía de Hegel, síntesis suprema y (según su autor) no ultrapasable, que todo lo explica.

Estos idealismos -llamados *"materiales"*, porque según ellos el conocimiento no pone sólo la "forma" del objeto, sino también su "materia"- son sin duda admirables construcciones del espíritu; pero poco tienen que ver con la realidad. Como alguien dijo, *"el idealista no es un filósofo; el idealista es un artista"*. Y así como en ciertos delirios sistematizados el demente construye mediante perfectos razonamientos lo que cree ser la realidad; pero parte de un principio falso -por ejemplo: el de que él es Napoleón- y, así, toda su construcción es falsa, así también estos idealismos, y especialmente el de Hegel, son hermosas construcciones, pero con un falso punto de partida: el de que el espíritu humano "trascendental" es Creador del universo; el de que el Yo profundo del filósofo es Dios.

Para el idealismo, en suma, el objeto que es conocido es una construcción o creación inmanente; el conocimiento no es ver o aprehender, sino construir o crear el objeto (*).

b) *El realismo* (9).

Ya dijimos que el realismo es aquella posición gnoseológica (no la confundamos con realismo en el sentido del problema de los

(*) En cuanto al *fenomenismo*, coincide con el idealismo en que no conocemos sino *fenómenos*; pero difiere de él en que no hace de éstos una creación activa del espíritu. Están en esta línea Hume (s. XVIII), Mach (s. XIX), y el actual empirismo lógico.

(9) Sobre el realismo, ver: E. Gilson, *El realismo metódico*, ed. cit. y principalmente el cap. "Vademécum del realista principiante"; R. Verneaux, *op. cit.*

universales, aunque no carecen de conexiones; mucho menos confundamos realismo con materialismo, como hacen los marxistas; en verdad todo materialismo es realismo, pero no todo realismo es materialismo) según la cual existen entes no creados por nuestro conocimiento, y, algunos de ellos, cognoscibles por éste con menor o mayor profundidad y precisión. En esto, el realismo coincide con el buen sentido; es la posición gnoseológica implícita de todos los hombres que no han estudiado filosofía moderna. Es, también, la posición a la que de hecho vuelve el idealista cuando, dejando la pluma o la cátedra, retorna a su vida de hombre común. Hegel, el idealista absoluto, que se creía en cierto modo Dios, era casado, tenía una familia, vivía de los honorarios de sus cátedras universitarias estatales y murió de la enfermedad llamada cólera.

Con Hessen (10), cabe distinguir *diversos tipos de realismo*: por un lado está el *realismo ingenuo, o pre-filosófico*, que es el del hombre común no iniciado en Filosofía ni en ciertas ciencias positivas: cree que los entes son exactamente idénticos a como los conocemos. No hace ninguna crítica de sus conocimientos.

Frente a él, está el *realismo filosófico*, que es el de los iniciados en Filosofía, y se divide en dos clases: el *realismo natural* y el *realismo crítico*.

El *realismo natural* es el de Aristóteles y sus seguidores. Aunque consciente de las limitaciones de nuestro conocimiento, este realismo sostiene, respecto de los entes de este mundo sensible, que poseen todas las cualidades que nuestros sentidos perciben en ellos: no sólo las llamadas "primarias" desde Locke (extensión, número físico, movimiento local: los *sensibles comunes* de la escolástica), sino también las llamadas "secundarias" desde el citado filósofo inglés (los *sensibles propios* de la escolástica), así, los cuerpos poseerían color, sonido, olor, sabor, resistencia, etc., tales como los percibimos en ellos.

El *realismo crítico*, cediendo en parte a ciertas objeciones idealistas y de las ciencias positivas, admite sólo la realidad de las cualidades primarias o sensibles comunes; pero no la de las cualidades secundarias o sensibles propias de la escolástica. Así, los cuerpos poseerían

---

en la nota 1; J. Maritain, *Distinguer pour unir ou les Degrés du Savoir*, 5a ed., París, Desclée, 1948, chap. 3 y Annexe I: *Au propos du concept*; ed. castell. *Los grados del Saber*, ed. Desclée, varias ediciones.

(10) J. Hessen, *Teoría del conocimiento*, Buenos Aires, ed. castell. Losada, varias ediciones.

extensión, existirían en tal o cual número de individuos, se moverían de un lugar a otro; pero el color, el sabor, el sonido, el olor y hasta -a veces- la resistencia serían estados subjetivos del percipiente, no cualidades reales de las cosas.

Sin embargo, *contra el realismo crítico* se puede esgrimir la objeción ya hecha por Berkeley a Locke: si las "cualidades secundarias" son subjetivas, entonces son también subjetivas las "cualidades primarias", dado que éstas siempre se nos presentan mediante cualidades secundarias: la extensión sólo nos resulta perceptible si tiene un color, una resistencia, etc. Si éstas son subjetivas, también lo serían las "primarias". Y así llegaba a su acosmismo (negación de la existencia en sí del mundo material). El *realismo natural* puede aceptar la crítica de Berkeley a Locke, pero *volviéndola en favor propio*: si tales son los resultados del realismo crítico (la caída en idealismo, por lo menos respecto del mundo exterior), entonces es posible decir: el color, el sonido, etc., tienen que ser reales y objetivos, porque si fueran subjetivos, también lo serían la extensión, el número concreto o físico, el movimiento local, y desaparecerían las sustancias materiales de las cuales ellos son accidentes, y con ellas, el mundo corpóreo mismo.

Por otra parte, nadie puede negar que percibe las cualidades secundarias o sensibles propias como *cualidades del ente* que es objeto, no como fenómenos subjetivos intramentales. Y también obra y habla así el propio realista crítico -como dijimos del idealista- cuando baja de su cátedra o deja de escribir o se ausenta de su laboratorio. Por otra parte, todo científico, por matematizante que sea, debe admitir el realismo natural al leer, en los instrumentos, los resultados de sus experimentaciones, porque ellos son indicados generalmente por cifras y agujas *coloreadas*.

Además no se debe creer que todos los científicos positivos de la Edad Contemporánea hayan sido realistas críticos o fenomenistas o idealistas; entre ellos, fueron realista naturales los científicos Czolbe, Kichmann, H.Wolff, Schellwien, Fischer, Schwartz, Klein, de Cyon, Plessner, Häring, etc. (*).

Y fueron o son realistas naturales casi todos los tomistas, Bergson, toda la rama realista de la fenomenología, Heidegger a su modo, etcétera.

(*) Cfr. Gredt, *Elementa philosophica*, Barcelona, 9° edic. revisada, vol. II. n. 695, p. 91, Herder, 1951.

La ventaja del realismo natural, es que deja fuera de toda duda la existencia, frente a nosotros, del mundo material cualitativo y activo, que, obrando sobre nosotros, imprime en nosotros su semejanza, de la que, pasada a la imaginación, nuestro intelecto abstrae sus conceptos y, ante todo, el concepto universalísimo (trascendental) de ente. Y, en el ente, capta el ser participado, y, desde allí, por raciocinio necesario, se eleva al ser imparticipado, fundamento de todas las cosas: Dios.

C. NOCIONES FUNDAMENTALES DE GNOSEOLOGÍA (VERNEAUX)

1. El conocimiento. Fenomenología y esencia

Si seguimos a N. Hartmann (11) y a J. Hessen (12) en la fenomenología del conocimiento humano, diremos que en este se nos presentan un sujeto que conoce y un objeto que es conocido. El papel del sujeto es "captar" el objeto; el papel del objeto es "ser captado" por el sujeto y dar un contenido al conocimiento.

El sujeto "capta" el objeto sin salir espacialmente de sí. El objeto imprime en el sujeto su imagen, pero no es la imagen lo que directamente conocemos, sino las cosas. La imagen es sólo un medio a través del cual o en el cual conocemos el objeto mismo. Ya decía el cardenal Tomás de Vío, llamado Cayetano (teólogo y filósofo tomista de los ss. XV-XVI): "el movimiento hacia la imagen, en cuanto es imagen, y el movimiento hacia la cosa representada en la imagen son un solo y el mismo movimiento". Así, mediante la imagen (interna) (13) del Monumento de los Españoles yo capto el monumento mismo; mediante la imagen (interna) de mi madre, capto a mi madre misma. Todo ello ocurre en el conocimiento directo, o sea, en el conocimiento

(11) N. Hartmann, *Metafísica del conocimiento*, 2 vol., Buenos Aires, edic. castell. Losada, varias ediciones.

(12) J. Hessen, *op. cit.* en la nota 9.

(13) Esta imagen no es una imagen *terminativa* del conocimiento (como ocurre en la imaginación, en que el conocimiento termina en una imagen y *en ella* capta el objeto), sino una "imagen" que está en la raíz del conocimiento: la "especie sensible impresa" (semejanza sensible impresa en nosotros), la cual *no es* el objeto conocido por la percepción sensible, sino un *puro medio* por el cual tal percepción llega al objeto mismo.

de las cosas distintas del cognoscente como cognoscente. En cuanto al yo y sus actos de conocimiento, se los conoce -como repetidamente hemos dicho- reflexionando la inteligencia sobre ellos; esto es, "volviendo" desde el objeto hacia ellos. Porque, según dijimos, primero tenemos que conocer alguna cosa para poder conocer re-flexivamente el conocimiento y al yo como sujeto cognoscente. Baste esto para una muy sumaria fenomenología del conocimiento. Tratemos ahora de precisar su esencia.

Es difícil dar una definición esencial y general del conocimiento, aun limitándonos al conocimiento humano. Hay que suponer la oposición, ya vista, entre conocimiento del mundo y conocimiento de sí.

Tomás de Aquino describe a menudo el conocimiento como un "*hacerse (el cognoscente) lo otro en cuanto otro*". Esto vale para el conocimiento del mundo: en tal caso, nuestro conocimiento se "*hace*", "*vive*", "*se identifica con*" la cosa conocida, sin quitar a ésta su alteridad, su otredad respecto del cognoscente. A partir de Descartes y de Kant se pone el acento en la conciencia. Pero ya vimos que, contrariamente a lo sostenido por el racionalismo y por el idealismo, la conciencia del yo presupone el conocimiento del mundo. Pero esto "hacerse lo otro en cuanto otro" no valdría para el autoconocimiento, para el conocimiento de sí mismo.

Puede, por eso, darse este intento de definición del conocimiento humano (Verneaux): *"Es un acto, espontáneo en cuanto a su origen, inmanente en cuanto a su término, por el que el hombre se hace intencionalmente presente alguna región del ser"*. Expliquémosla:

- El conocimiento es un *tipo de ser* (una manera, para el hombre, de existir).
- El conocimiento es un *acto*. No es -en su esencia- ni un movimiento, ni una producción, ni una construcción: es pura contemplación. Es verdad que a veces el conocimiento humano incluye una producción (de imágenes o conceptos) o una construcción (de enunciaciones, de argumentaciones, de objetos matemáticos); pero ni tal producción ni tal construcción es esencialmente el conocimiento; tales obras son *medios* para conocer.
- El conocimiento no implica necesariamente temporalidad ni cambio. El movimiento es paso de la potencia al acto, y en el humano conocimiento hay movimiento cada vez que el hombre pasa de la

ignorancia al saber, o del conocimiento en potencia o en hábito al conocimiento en acto, o del conocimiento de una cosa al conocimiento de otra; éstos movimientos se ordenan, empero, al conocimiento como medios a fin. *El conocimiento mismo es contemplación.*

• Es *espontáneo*. Indudablemente, el conocimiento sensible pasa de la potencia al acto *bajo la influencia del objeto exterior* y el conocimiento intelectual presupone el sensible, pues abstrae sus conceptos de las imágenes. Pero si no fuera al mismo tiempo espontáneo -como todo lo viviente- todas las excitaciones del mundo no bastarían para engendrar una sensación ni menos un pensamiento: el sujeto debe reaccionar ante el influjo externo de una manera estrictamente original. Se dice que las potencias cognoscitivas humanas son "potencias pasivas", no porque sean inertes, sino porque no crean su objeto.

• *Inmanente*: es evidente que así es; el conocimiento por sí sólo no modifica en nada al objeto en su ser real. Pero eso no significa que esa inmanencia no pueda acoger partes o aspectos del ente trascendente al conocimiento. Inmanencia no es igual a conciencia (ésta es conocimiento de sí mismo). Por otra parte, sin negar la inmanencia psicológica del conocimiento humano, puede decirse también que, por ser intencional, tiene también una cierta trascendencia (pero no una de tipo espacial), pues conoce cosas que existen fuera de tal inmanencia: el universo, las demás personas, Dios.

• *Intencional*: la palabra "intencional" no significa aquí el acto de la voluntad que tiende hacia un fin por determinados medios (como cuando decimos: tengo intención de recibirme de bachiller). Aquí, en gnoseología, intencionalidad -que viene de "*in tendere*", tender hacia- quiere decir que todo conocimiento lo es respecto de un objeto: sentir es sentir algo; imaginar es imaginar algo; recordar es recordar algo; concebir es concebir algo; juzgar es juzgar sobre algo; razonar es razonar sobre algo. Ese algo, presente al conocimiento, es el objeto (incluso cuando ese objeto, mediante la reflexión, es el mismo sujeto cognoscente). El acto de conocimiento hace presente, a una facultad del sujeto, un ente como objeto. Por tanto, el conocer humano es un modo de ser intencional.

• *Una región del ser*: Sólo el ser o lo que posee ser se puede conocer, pues la nada, el no-ser sólo puede ser pensado por negación del ser y sólo es ente de razón. Mas no siempre pensamos en el ser en general, sino en determinadas "regiones" (categorías) del ser; en distintos tipos de ente, o en individuos.

2. El problema de la verdad

Que la verdad existe es una evidencia necesaria, y algo innegable. Efectivamente, si dijera "no existe la verdad", lo diría como verdad, y entonces la verdad negada quedaría reestablecida por su propia negación.

Pero es en cambio un problema el determinar qué es la verdad y cómo la conocemos.

Comenzaremos con algunas definiciones no satisfactorias de la verdad: *Kant* (idealista formal): la verdad es la concordancia del conocimiento con su objeto (pero no con el ente). No hace mención alguna de las cosas en tal relación. Concibe la verdad como una relación inmanente al espíritu. En el fondo ella es, para él, el acuerdo del conocimiento consigo mismo, el acuerdo de los pensamientos con las leyes (inmanentes) del pensar. El ente y el ser están perdidos para él. Las "cosas en sí" -dice- son incognoscibles. La verdad es sólo acuerdo con los fenómenos que no existen fuera del conocimiento.

Hegel (idealista "material" y absoluto): la verdad es el Todo; la verdad es el Sistema. Como tampoco puede comparar sus pensamientos con el ente, ya que para él el ente sólo se da en y por la Idea o Espíritu, tiene que hacer estribar la verdad en el acuerdo mutuo de enunciados en un sistema cerrado: por eso dice "la verdad es el todo" (del sistema); "la verdad sólo puede existir en forma de sistema". Pero se le puede objetar que un sistema puede ser coherente y completo, y sin embargo falso, como en todo proceso racional correcto que parte de premisas falsas. Es que falta también allí el acuerdo con el ente y el ser extramentales.

Durkheim (positivista sociologista): "Lo que yo pienso es subjetivo; lo que piensa toda una sociedad es la verdad". Empero, hay que objetarle que el asentimiento colectivo no implica necesariamente verdad. Hay errores comunes, generales. Sócrates tenía razón contra la sociedad de Atenas, que lo condenó a beber la cicuta; Jesucristo la tuvo contra los jefes del pueblo judío, la multitud movida por ellos y Poncio Pilato, el representante del emperador romano. Además, cuando todo el mundo creía, por ejemplo, que la tierra estaba inmóvil en el centro del universo, y que el Sol, los planetas y el cielo estrellado giraban a su alrededor, ¿estaban por ello en la verdad?

Por otra parte, ¿cómo determinar qué es lo que piensan *todos* en una sociedad? ¿Se ha dado alguna vez tal unanimidad? En toda sociedad hay personas que disienten respecto de las creencias comunes.

Además, cuando Durkheim define así la verdad, no es porque toda la sociedad pensara así, sino porque él creía que la verdad consistía en eso; y allí, sin darse cuenta, *concibe la verdad como acuerdo del pensamiento con lo que es.*

William James (pragmatista americano): Como su pragmatismo, además de serlo, tiene fundamentos empiristas, sólo considera indudables los hechos de su experiencia; más allá de su esfera un pensamiento es para él verdadero si tiene valor práctico. El valor del conocimiento se mide por su éxito. Pero, ¿cómo saber si un pensamiento tiene buen resultado? Habría que comparar ese pensamiento con sus resultados reales, y en ello se estaría recurriendo a la doctrina tradicional de verdad (el acuerdo entre lo entendido y la cosa). Por otra parte, el criterio del valor práctico es aplicable sólo a algunas verdades (ante todo a las técnicas), pero no a la verdad en general. Las verdades metafísicas, matemáticas, lógicas no se miden por sus resultados prácticos, sino por su evidencia. En cuanto al marxismo -que hace residir la verdad en la "praxis", en la efectividad técnica y revolucionaria de su pensamiento-, cabe objetarle más o menos lo mismo que al pragmatismo de James, porque en esto el marxismo es también un pragmatismo. Pero lo agrava con otra tesis: lo real y verdadero es la infraestructura de una sociedad (su situación técnico-económica); todas las "ideologías" son un mero reflejo de dicha infraestructura en una época dada. Pero entonces, si así fuera, el marxismo no sería sino el reflejo de la situación técnico-económica de la sociedad de Europa central y occidental a mediados del siglo XIX, y no tendría valor sino en esa época y ámbito.

Tratemos, pues, de establecer la *auténtica concepción de la verdad.*

• La verdad puede dividirse en *lógica* y *ontológica*. La *verdad lógica* es la adecuación entre nuestras enunciaciones -obra de los juicios- y la realidad. La *verdad ontológica*, en cambio, es la verdad de las cosas mismas; reside en su auténtica esencia y ser ("verdadero oro", "verdadero maestro"). O, si se quiere profundizar más, en el acuerdo entre una realidad y el intelecto que la creó o construyó. Así, la verdad artística no consiste en el acuerdo de la obra de arte con la realidad, sino con la idea del artista que la creó. Análogamente, la verdad de las cosas del mundo, físicas o metafísicas, reside en el acuerdo entre ellas y el intelecto divino que las creó; o, si se quiere, entre ellas y la idea divina a cuya semejanza el Divino Intelecto creó tales cosas.

Pero, aunque la verdad ontológica es sin duda la más profunda, lo que inmediatamente nos interesa aquí es la *verdad lógica.*

• La verdad lógica no es una "cosa". Es una relación de adecuación entre la inteligencia y el ser. La verdad reside en la inteligencia en cuanto ésta está adecuada al ser. En cambio -según vimos- la verdad ontológica -que se estudia en Metafísica- es la verdad del ser mismo, en cuanto se adecua a la inteligencia divina.

Así como *el bien* designa aquello a lo que tiende el apetito (sensible o racional), *verdad* designa aquello a lo que tiende la inteligencia. Pero hay una distinción: mediante el apetito el sujeto se dirige a la cosa en su existencia real extramental misma (por eso no nos basta con imaginar o concebir un bien; deseamos poseerlo realmente); la inteligencia reduce de algún modo la cosa a su ser en el cognoscente (*).

La verdad (ontológica) está primero en la cosa. La verdad (lógica) está ante todo en la inteligencia (en relación a la cosa). La verdad de la inteligencia se llama verdad lógica. La verdad de las cosas se llama verdad ontológica. Ya lo vimos.

La verdad lógica no es una relación de semejanza del tipo retrato-modelo: hay error en Hume cuando dice: las "ideas" (imágenes) son copias débiles de las impresiones (sensibles). En igual error cae Wittgenstein cuando ve en las proposiciones "figuras" (*Bilde, pictures*) de los estados de las cosas reales (14).

Es verdad que en Tomás de Aquino se usa a menudo, al explicar el conocimiento humano, el término "semejanza" (*similitudo*): hay ciertos conocimientos que se hacen mediante una "semejanza". Pero no son el único tipo de conocimiento: existe el conocimiento por esencia o por identidad (el que Dios tiene de Sí mismo), y, en cierta medida, el que nosotros tenemos -por reflexión- de nosotros mismos. En estos casos no se requiere la "semejanza" porque el sujeto es el objeto mismo del conocimiento.

(*) Es decir, le da una *existencia* intencional, mental; pero la *esencia* que recibe tal existencia puede ser una *esencia de un ente real* ("piedra", "árbol", "gato", "hombre"). Y en el *juicio* (no sin vuelta hacia los sentidos) la inteligencia *devuelve* la esencia abstraída al *ente real-singular*: "éste es un hombre".

(14) L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, ed. castell. *Rev. de Occidente*, 1957. Hay una más reciente edic. castell. (bilingüe, germano-castell., como la anterior); Madrid, edit. Alianza, con pocas modificaciones.

La "semejanza" (*similitudo, species*, imagen) se requiere para conocer algo de otros entes: el otro no puede entrar *físicamente* en nuestro conocimiento; lo que entra es una "semejanza", ya más espiritualizada, que el objeto imprime, a través del espacio, en el sujeto, y que luego éste utiliza para formar las imágenes de la imaginación y -mediante la abstracción- los conceptos del intelecto. Pero aun en estos casos *la verdad no es la semejanza*: sólo se requiere la semejanza como *medio* (no como objeto); y el intelecto, *mediante las semejanzas*, será verdadero si se adecua *a la cosa que es conocida*. Tales *semejanzas* son *intencionales*: llevan hacia las cosas.

Esa adecuación no equivale a un conocimiento exhaustivo que agote el ser del objeto. Ningún conocimiento humano alcanza esa perfección. No es necesario, pues, un conocimiento exhaustivo para que sea verdadero; por limitado que sea, es verdadero si se conforma a la realidad. Si pensamos y decimos "la Tierra es aproximadamente esférica", ello es verdad aunque no expresemos *todo lo que es la Tierra*.

La definición clásica de verdad, atribuida al filósofo judío *Isaac Israeli* (s. IX) y retomada por Tomás de Aquino es "adaequatio rei et intellectus" (adecuación de la cosa y el intelecto).

Los términos de la relación de verdad son, pues, la "res" (cosa) y el "intellectus" (el intelecto). El intelecto especulativo humano es verdadero si se adecua al ser de la cosa.

"Res": el fundamento de la verdad es, pues, el ser (esse) del ente, aun más que su esencia; pues la misma esencia no pasaría de ser un "posible" si no fuera actualizada y realizada por el ser por el acto de ser (*actus essendi*).

"Intellectus": la verdad reside en la inteligencia; más exactamante la verdad reside en el juicio, porque mientras no se afirme o niege nada no hay error ni verdad. Más exactamente aún: la verdad está en la *enunciación o proposición* mentales -obra interior del juicio- en cuanto que lo que ella expresa está en la realidad. Si no lo está, hay error.

La verdad y el error, pues, existen solamente desde que se afirma o niega algo. Los actos de sentir y de simple aprehensión intelectual (éste produce el concepto) tienen, sí, una cierta verdad ontológica: son de hecho conformes al objeto; pero el que así conoce no lo sabe aún. La verdad lógica no es conocida por esos actos, que sólo conocen su objeto; pero no su propia conformidad con el objeto. En cambio, dada una enunciación en un juicio, reflexionando sobre ella se aprehende su conformidad o no-conformidad con el objeto, y así se capta la verdad lógica. La conciencia no basta: tener conciencia de sentir no es conocer la adecuación de la sensación con el objeto; tener conciencia de entender (simple aprehensión) no es conocer la adecuación del concepto al objeto. Es necesaria una reflexión, de la que el sentido, por ser demasiado material, no es capaz; y la simple aprehensión capta una esencia; pero ello no es todavía conocer la adecuación de esa esencia pensada con la realidad.

Es preciso que la inteligencia reflexione, por lo menos implícitamente, al juzgar.

Por eso, sin reflexión puede existir verdad "material", es decir, el hecho de una adecuación de la sensación o del concepto con respecto de la realidad; pero sin conocimiento explícito de tal adecuación. Pero verdad "formal" (en el sentido de conocida como tal), sólo puede darse en el juicio. Sólo cuando el juicio une o separa sujeto y predicado, formando una enunciación, puede saberse si esa unión o separación son o no conformes a la realidad, pues en todo juicio hay conocimiento de la adecuación o inadecuación del respectivo enunciado con relación a la realidad a que aquél se refiere ("esta pared es blanca"; "todo hombre es mortal"). Por tanto el juicio es el acto que introduce en el espíritu la relación de verdad; y como lo hace mediante cierta reflexión, la conciencia intelectual es una condición del conocimiento de la verdad.

3. Las modalidades del asentimiento

Como dijimos en Lógica no-matemática (unidad sobre la demostración, y también al principio de esta Gnoseología), la certeza, en la acepción actual de la palabra, no se puede confundir con la verdad: hay certezas erróneas. La verdad es la conformidad de lo entendido con la realidad; la certeza -en sentido moderno- es un estado del espíritu respecto de la verdad; es una de las modalidades del asentimiento, y, como veremos, hay distintos grados de firmeza en el asentimiento.

Las modalidades del asentimiento, pues, son

a) *Ignorancia*: ausencia de todo conocimiento relativo a un objeto. No siempre es un mal; se convierte en un mal cuando se ignora algo que debería saberse. En ese caso no hay una simple negación del conocer, sino una privación. Además, siempre es un mal ignorar la

propia ignorancia: es creer que se sabe cuando no se sabe. Por tanto, hay allí error. Además, nos exponemos a nuevos errores, inferidos del anterior; y tampoco intentamos salir de ese estado: nos hallamos satisfechos con nuestro saber aparente.

Por eso, el primer paso del saber es tener conciencia de la propia ignorancia: Sócrates comenzó diciendo "sólo sé que nada sé", y eso es ya saber algo. Limpia el alma del falso saber. Sócrates procedía entonces metódicamente a buscar la verdad. La falsa ciencia que él destruía era la de los sofistas. Pero ya vimos que hay principios evidentes para todos, como los primeros principios (no-contradicción, identidad, tercero excluido, causalidad); sobre ellos es imposible la ignorancia. Y tampoco puede dudarse de la *existencia propia* ni, realmente, de la *existencia del mundo corpóreo y de otras personas*. Recordemos las *cuatro verdades primeras* que asentamos como indudables en nuestro "dogmatismo".

b) *Duda*: es la suspensión del juicio. El espíritu flota entre el sí y el no, porque no percibe una razón suficiente para afirmar o negar, o porque percibe razones de igual peso para las tesis opuestas. La duda puede ser de diversas clases:

- *parcial*: suspende uno o varios juicios;
- *universal*: suspende todo juicio (prácticamente imposible);
- *metódica*: se utiliza como medio para descubrir la verdad (Descartes);
- *real*: es una duda ejercida, vivida (la de los escépticos, si pretende ser universal);
- *ficticia*: es una duda sólo representada, o concebida, no realmente vivida. Se hace *como si* se dudara, para investigar mejor la verdad.

La duda universal no puede ser real, aunque Pirrón lo intentó; ni metódica pues si se duda de todo no se puede alcanzar la verdad. La duda parcial es a menudo indispensable. *Pascal* decía que para sostener un juicio es necesario tener prudencia. Esto no vale para las verdades inmediatamente evidentes, como las cuatro en que fundamos nuestro "dogmatismo". No es lo mismo la duda que la pregunta. La pregunta implica una ignorancia consciente y el deseo de saber.

c) *Conjetura*: no es aún un juicio; pero tampoco es mera duda. Es una tendencia a emitir un juicio, pero demasiado débil para llegar al acto del juicio. También a este estado se lo llama *"sospecha" (suspicio)*.

d) *Opinión*: aquí entramos ya en el dominio de la afirmación. Hay un juicio, pero no aún firme. Hay temor a equivocarse; se admite que el juicio proferido pueda ser erróneo.

e) *Certeza*: estado perfecto de la inteligencia. Hay juicio, sin temor a errar. Trae paz y alegría a la mente (salvo que se trate de la certeza respecto de un mal). Los demás estados implican inquietud y dolor, en mayor o menor grado. Por cierto que este estado de perfección del intelecto se da legítimamente cuando hay certeza formal, es decir, no meramente subjetiva.

Ahora bien, conviene recordar que tal como lo expresamos con anterioridad, originariamente certeza significó un *estado del ente*: su firme determinación por su esencia y su ser. Por todo ello, repetimos que los escolásticos actuales distinguen *tres clases de certeza*: a) *la certeza objetiva*, a la que acabamos de referirnos; b) *la certeza subjetiva* o certeza en sentido moderno, que es un estado del espíritu que implica una firme adhesión a una tesis, pero susceptible de error, y c) *la certeza formal o certeza propiamente dicha*, que es aquella certeza subjetiva que se funda en la certeza objetiva; y es así incompatible con el error.

4. La evidencia y sus grados inferiores

La palabra evidencia deriva de *ver*; se extiende luego de la vista a los demás sentidos, y por último a la inteligencia (la cual "ve" el ser).

Por tanto, la verdad (lógica) es una propiedad del juicio respecto de la realidad. La certeza (subjetiva y también la formal) es un estado del espíritu respecto de la verdad del juicio, real (en la formal), o presunta (en la subjetiva). La evidencia es una propiedad del objeto - mejor aún: *del ente*- respecto de una función de conocimiento cualquiera.

Cuando hablamos de verdad evidente es que consideramos el objeto conocido, o, mejor aún, el ente *que se manifiesta claramente al conocimiento*.

La *evidencia*, en suma, es la *patente manifestación del ser al conocimiento*, que arranca a éste un juicio innegable. Por tanto, la evidencia no es un sentimiento subjetivo (como creen muchos que la rechazan como criterio de verdad). Siendo la revelación natural del ser es el fundamento de la certeza verdadera y el auténtico criterio de verdad.

LOS GRADOS INFERIORES A LA EVIDENCIA SON:

a) *Posibilidad*: La posibilidad objetiva es la capacidad de llegar a ser de un ente que aún no existe: un edificio de cien pisos en Buenos Aires es objetivamente posible; un círculo cuadrado es algo imposible: no puede llegar a ser. Para que haya posibilidad objetiva se requiere: 1) lo contradicción entre las notas que componen ese ente, o, si se quiere, la esencia de ese ente. 2) Existencia actual o futura de causas capaces de darle el ser. Referida al juicio, la posibilidad es una propiedad de éste: un espíritu que duda puede decir "Dios puede existir". El juicio de posibilidad tiene una condición: que no sea un juicio intrínsecamente contradictorio. No hay término medio entre la posibilidad y la imposibilidad: la posibilidad lleva a la duda o a la sospecha; la imposibilidad conduce a una certeza negativa.

b) *Probabilidad*: en el campo matemático es una relación entre el número de casos favorables y el número de casos posibles (1/4; 1/6; 3/8). En el caso del dado, la probabilidad de sacar, por ejemplo, un 3 es de 1/6. Con una moneda, la probabilidad de sacar "cara" es de 1/2.

Cuando la relación es mayor de 1/2 el acontecimiento es "probable" en sentido propio. El juicio es entonces una "opinión". Pero las probabilidades 1/1 ó 6/6 equivalen a la necesidad del acontecimiento. Ya es más que probabilidad, hay *certeza objetiva*. En la "probabilidad" *0* el acontecimiento es imposible.

Fuera del caso matemático, la noción de probabilidad es más confusa: se da probabilidad cuando hay razones fuertes a favor, pero que no bastan para excluir la hipótesis opuesta.

c) *Verosimilitud*: No puede distinguirse de la probabilidad. La definición es fácil de dar: una cosa es verosímil cuando es semejante a otra que es verdadera (verosímil: semejante a lo verdadero). Pero la noción de semejanza, en estos casos, es muy vaga; y la verdad de una cosa no permite afirmar absolutamente la verdad de otra "semejante", por las diferencias que las separan (ya que semejanza no es identidad). Se vuelve, por tanto, al concepto (no matemático) de probabilidad.

d) *Evidencia*: ya la definimos más arriba; pero hay dos tipos:

1) *la evidencia inmediata*; que es el tipo perfecto de evidencia; se obtiene sin intermediarios, esto es, sin necesidad de razonar. Puede ser *evidencia inmediata sensible*: por ejemplo, abrimos los ojos y vemos los colores, o *evidencia inmediata intelectual*, ya sea en la simple aprehensión de "quididades", ya sea en juicios (enunciaciones) tales como los *primeros principios*.

2) *La evidencia mediata* se da en lo intelectual, cuando demostramos cierta verdad, razonando a partir de otra. Esta última debe ser o inmediatamente evidente o ya demostrada.

5. El error

El hombre a menudo se equivoca en sus juicios, aunque ello no sea motivo para ponerlos a todos en duda. El error es alguna vez inevitable, en cada hombre, dada la constitución humana.

Lo falso es lo contrario de lo verdadero; si la verdad es el fin al que tiende la inteligencia, y es por tanto su bien, el error es su mal. El error no es algo positivo (sí lo es el juicio erróneo); es una *privación de perfección.*

Un juicio es falso cuando no se adecua a lo real. Por tanto, el error sólo existe en el sujeto al que afecta, en su acto de inteligencia juzgante; el error siempre es un accidente.

La verdad es adecuación del juicio a la cosa; el error, inadecuación. No es lo mismo el error que la ignorancia. En la ignorancia no se sabe; no hay juicio, mientras que en el error sí lo hay. Pero, como vimos, la ignorancia que se ignora a sí misma da lugar al error.

El error, pues, reside en el juicio: si la verdad (lógica) reside en el juicio, y el error es lo contrario de la verdad, entonces el error debe estar también en el juicio, porque los contrarios pertenecen al mismo género (vicio y virtud; audacia ciega y cobardía, etc.).

Por tanto *hay error cuando se afirma que es lo que no es o que no es lo que es*. El error es un pre-juicio, en el sentido de un juicio dado sobre algo, sin fundamento suficiente; dado más allá de lo que vemos o entendemos. Pero no todo prejuicio es falso: un juicio dado con apresuramiento, sin ver suficientemente sus fundamentos, puede ser verdadero por accidente, por casualidad.

Posibilidad del error: Si se emite un juicio falso, es que se cree saber cuando en realidad no se sabe; es que no se tiene conciencia: no se ve. Por tanto, al error lo hacen posible: la *ignorancia* y la *inconsciencia* ("*errare humanum est*": el errar es humano, decían los romanos). El conocimiento limitado del hombre lo hace caer en errores si se precipita.

Causas del error

El error en sí mismo no tiene realmente causa porque no es algo positivo, sino una *privación* (la falta de la verdad debida); manifiesta un defecto de la inteligencia; defecto de conocimiento, de atención, de conciencia (*Verneaux*).

Lo que sí requiere causa es el *juicio erróneo*, el juicio falso; es decir, ese acto positivo (afirmación o negación) que está afectado por esa privación, esa falta de rectitud que es el error. Y ese error del juicio, o, mejor, ese juicio erróneo suele surgir impelido por la *voluntad* (movida a su vez, quizá, por *pasiones*); voluntad que impulsa a la inteligencia a dar su juicio sin que ésta haya visto aún su fundamento suficiente. Por tanto, ¿todo error es voluntario? Sólo en cierto sentido, porque el error nunca es querido en tanto error. Lo que se quiere no es el error, sino pronunciar un juicio, incluso si su verdad no aparece evidente ni demostrada, porque tal juicio pone fin a la duda, a la inquietud; o bien por causa de soberbia o de vanidad o de ligereza en el que emite ese juicio falso.

El error resulta, pues, de *una precipitación en el juicio* (en ese sentido es un prejuicio: un juicio dado antes de lo que se debiera).

Cuestionario

- Exponga los distintos nombres con que ha sido llamada esta materia, y exprese la etimología de algunos de ellos.
- Determine cuál es el objeto formal de esta disciplina, y en qué dos aspectos se diversifica ese objeto formal.
- Manifieste cómo se confunden en el habla cotidiana verdad y certeza y en qué y cómo deben distinguirse.
- Exprese qué evolución histórica sufrió el concepto de certeza.
- Exponga los tres tipos de certeza que, según la escolástica, deben distinguirse.
- Exponga las diversas posiciones filosóficas existentes acerca de la ubicación de la Gnoseología dentro de la Filosofía. Manifieste cuál es la opinión al respecto del autor de este libro.
- Exprese y explique cuáles son las tres grandes cuestiones que se plantean en la Gnoseología.
- Exprese qué dos grandes posiciones existen con respecto del problema de la posibilidad del conocimiento. Aclare cuantos sentidos puede tener el término "dogmático" y en qué sentido se toma aquí.
- Defina el escepticismo y exponga sus diversas formas, desde la más extrema hasta la más atenuada, designando sus representantes en la Filosofía griega.
- Exponga los principales argumentos de los escépticos.
- Valore y refute esos argumentos. Exponga también las refutaciones práctica y teórica del escepticismo, según Aristóteles y Tomás de Aquino.
- Refute también las formas más atenuadas de escepticismo.

- Manifieste si existen o han existido también otras posiciones emparentadas con el escepticismo; cuáles son y en qué tipo de errores caen.
- Exponga y defina el dogmatismo, en el buen sentido de la palabra, dentro de la Filosofía. Exponga la posición llamada "de las tres verdades primitivas", y qué cuarta verdad habría que agregarle, o, incluso, anteponerle; y demuestre la irrufutabilidad de las mismas.
- Manifieste qué es lo primero que conocemos en este mundo, mediante el conocimiento directo; qué conocemos después, por reflexión del entendimiento sobre sí mismo, y qué conocemos por último, mediante ciertos procedimientos, que deberá enumerar.
- Exponga algo sobre el criticismo, y diga qué filósofo lo inició, así como su posible refutación a la manera de Hegel y otros.
- Exprese cuál es el segundo gran problema en Gnoseología, y cuáles son las soluciones extremas, así como dos intermedias.
- Exponga el empirismo, sus principales representantes y sus argumentos.
- Haga la valoración y crítica del empirismo, deteniéndose sobre todo en la debida distinción entre imagen y concepto (o "idea"); en la refutación al empirismo de Bergson, y en la del existencialismo.
- Fundamente el valor de los conceptos universales y el de los primeros principios; y exponga a qué objeciones está expuesta la doctrina de Comte sobre los supuestos tres estadios de la humanidad en relación al saber.
- Exponga el racionalismo y sus principales representantes, así como otros en tránsito al idealismo o ya racionalistas-idealistas.
- Exponga los argumentos del racionalismo, y haga su crítica, en relación a Descartes, Leibniz, Kant, Hegel y Brunschvicg.
- Exponga el apriorismo, diga a quién pertenece este sistema y haga su refutación.

- Exponga y valore el intelectualismo. Manifieste cuáles han sido sus dos principales representantes, y qué ocurre cuando se rechaza el intelectualismo: en qué posiciones ya vistas se cae.
- Exponga y determine cuál es el tercer gran problema dentro de la Gnoseología, y cuáles son las posiciones opuestas ante el mismo.
- Exprese qué tipo de oposición hay entre estas dos posiciones, y si por ello hay posibilidad real de un término medio. Exprese si se han intentado esas formas supuestamente intermedias, y cuáles son.
- Exponga la posición del idealismo, y sus principales argumentos. Haga la crítica de los mismos.
- Exponga la posición del realismo, y distíngalo del realismo en el problema de los universales (ver Lógica no-matemática) y del materialismo marxista. Establezca las relaciones del realismo con el buen sentido.
- Distinga entre diversos tipos de realismo. Critique el llamado "realismo crítico".
- Haga una fenomenología del conocimiento (Hartmann, Hessen), explique cómo describe Tomás de Aquino el conocimiento y exponga y desarrolle la definición de Verneaux.
- Exponga el problema de la verdad. Critique las posiciones de Kant, Hegel, Durkheim, W. James y del marxismo.
- Distinga entre verdad lógica y verdad ontológica. Exponga detenidamente la verdad lógica como "adecuación del intelecto con la cosa".
- Exponga las modalidades del asentimiento: ignorancia, duda, conjetura, opinión y certeza.
- Exponga qué es la evidencia, y diga si es el auténtico criterio de verdad. Exponga asimismo qué son posibilidad, probabilidad, verosimilitud, y vuelva sobre la evidencia, distinguiendo sus tipos.
- Explique qué es el error, si reside en el juicio, y cuáles son las causas del error o del juicio erróneo.

Texto auxiliar

Nicolai Hartmann, ***Introducción a la Filosofía***, B. 1. Teoría del conocimiento, pp. 67-70, México, ed. Castell. Univ. Nac. Autón. de México, 1961.

[...] La diferencia fundamental entre la teoría del conocimiento anterior, en la época de Descartes a Kant, y la actual, se caracteriza porque en nuestro tiempo hemos entrado en un estadio antropológico. No juzgamos el conocimiento por los hechos de la ciencia, sino por los hechos de la existencia humana entera, como una de las muchas funciones del hombre. Esta diferencia es radical. El conocimiento es -y esto es aquí fundamental- un acto que sobrepasa la conciencia. El sujeto hace frente al objeto, que se presenta como espacial, empírico, como cosa [...]. El conocimiento no es más que la conexión, la relación, entre el sujeto y el objeto. Únicamente la conciencia y el objeto juntos constituyen el mundo real entero. Cuando, a partir de la conciencia se hace de la dirección de la intención que va de ella al objeto el fenómeno fundamental, es justo lo característico el quedar la conciencia sobrepasada en su límite. Por eso es el conocimiento un "acto trascendental". "*Trascendente*" empleado en este sentido no contradice la significación de trascendere (elevarse por encima), pero sí en la aplicación, por lo demás usual, a los objetos en su distinción respecto de los objetos inmanentes. No son los objetos los que sobrepasan un límite, sino los actos.

Hay un sinnúmero de actos trascendentes que van siempre hacia algo que existe en sí, independientemente de la conciencia, y lo unen con ésta. Lo fundamental es que ligue al hombre algún interés por la cosa. La conciencia primitiva y la de los animales superiores está guiada de un cabo a otro por los actos del querer tener, del acometer y del huir, del evitar. Únicamente la conciencia del espíritu se libera de los intereses del impulso vital, y únicamente en ella sucede que tenga lugar algo de la índole de

una relación de conocimiento (15). Pero con ello no están abolidas en la conciencia desarrollada las otras formas del acto trascendente; por medio de una multitud de ellas se halla el hombre en conexión con el mundo exterior que lo circunda. Así, por ejemplo, también el obrar es un acto trascendente; en oposición al conocimiento, que deja inalterado el objeto, tiende la acción a alterar el objeto. También habría que nombrar aquí el querer; no se puede querer, en absoluto, sin avanzar hasta dentro del mundo exterior circundante y seguir la tendencia a causar en él un efecto. Mientras que el obrar y el querer son espontáneos, yendo de dentro al mundo exterior en el experimentar, vivir o padecer algo opera, a la inversa, algo del mundo exterior sobre el interior. Estos actos son receptivos. Todos los actos que se acaban de enumerar se diferencian del acto de conocimiento en que no son, como éste, puramente registradores, sino emocionales, debiendo entenderse por "emocional" no sólo lo que es de índole afectiva, si no también lo que sigue una tendencia. Característico de la forma en que se halla el sujeto en los actos emocionales es el modo de ser alcanzado. Cuando experimentamos las consecuencias de un acto nuestro, cae con su peso sobre nosotros, y nosotros quedamos alcanzados por él, bajo su impresión, que ya no nos deja descansar. De nada de esto puede hablarse en el conocimiento. El acto de conocimiento es, sin duda, asimismo trascendente, pero secundario dentro del orden de la vida (16).

(15) Aquí Hartmann toma "conocimiento" en una acepción muy restringida: alude al conocimiento *humano*, y en tanto que éste aprehende algo real y extramental. Pero, en verdad, también el animal tiene a su modo algún conocimiento; por otra parte, lo que Hartmann llama -en relación al hombre- "pensar" e "imaginar" son también, de algún modo, conocimiento; aun en los casos en que no aprehenden un ente real extramental.

(16) Este carácter "secundario" atribuido al conocimiento por Hartmann es inadmisible. El mundo entero y el hombre serían *como si no existieran* si no hubiera conocimiento. El conocimiento (humano) sólo es "secundario" en el sentido de que viene *después* de otras formas inferiores de vida (como vimos en Antropología filosófica); pero *no* en el sentido de que sea *menos importante* que ellas; aunque es verdad que en la vida humana en este mundo no puede haber conocimiento intelectual si no está apoyado en una vida sensitiva. y ésta en una vida vegetativa, que, además, pone a su servicio elementos inorgánicos. Pero ya vimos en Antropología filosófica que estas tres vidas son en el hombre una sola vida, y que ésta tiene por raíz un alma espiritual.

No se halla asentado primariamente y sobre sí, sino que aparece a consecuencia de toda una multitud de actos asimismo trascendentes.

En el conocimiento nos vemos con una relación trimembre: sujeto, objeto y representación del objeto en el sujeto. La representación nace en el sujeto exclusivamente por la intervención del objeto. Pero la dirección del acto de conocimiento va unilateralmente del sujeto al objeto. Mas así como hubo que distinguir el conocimiento de los otros actos trascendentes, los emocionales, también se tiene que destacarlo, por otro lado, de los actos inmanentes o que se quedan dentro de la conciencia. No todos los actos de la conciencia son trascendentes. Amar u odiar no es, sin duda, posible sin que estos sentimientos se dirijan a un objeto, pero el puro imaginar es inmanente. Cabe efectivamente imaginarse algo que no haya [que no exista] [...]. La pura imaginación se encuentra [...] en poesía o en general en todo el arte. Como el pensar es inmanente (con lo que no se ha dicho que no haya también un pensar cognoscente), nos extravía justo en utopías, de las que nos dan un ejemplo descollante las famosas utopías del Estado, la de Platón a la cabeza. Pero la percepción está, por el contrario, ligada a la presencia, al enfrentamiento de objetos. El conocimiento se diferencia, por ende, rigurosamente del acto de pensar, de la mera imaginación como de toda especie de representación de la fantasía.

¿Qué aspecto tiene, pues, propiamente la relación de conocimiento? Si el sujeto quiere aprehender el objeto, tiene que salir más allá de su esfera, pues no puede ensancharla de forma que encierre en sí el objeto; tiene que ir hasta el objeto y retornar de nuevo. Se pide así del sujeto un ser fuera de sí, y cómo es esto posible es un enigma. Este enigma forma la primera aporía del conocimiento. El término "aporía" fue aprontado por Platón. Aristóteles y los posteriores siguieron trabajando con él. La palabra dice propiamente lo mismo que "callejón sin salida" y significa el límite hasta el que podemos aprehender el objeto. La aporía es el saber del propio no saber, lo que va más allá del aprehender. El problema del conocimiento puede resolverse en una serie de aporías.

Mas contemplemos el lado del objeto. El objeto del conocimiento es, sin duda alguna, algo que estaba ahí ya también antes de nuestro conocimiento. Nadie se imaginará que surja únicamente por abrir él los ojos. Es, pues, un ente independiente. Pero el nombre "objeto" (arrojado enfrente) quiere decir que tiene que estar ahí un sujeto para el cual sea objeto. Y este sujeto tiene que poseer la capacidad de hacer de un ente su objeto, de "objetar" el ente. Todavía más claramente designa esta relación la palabra alemana Gegenstand. Éste es algo que me hace frente a mí, a un sujeto. Pero nada se altera en el mundo por la circunstancia de haber sido hecho éste por el hombre objeto de conocimiento, de haber sido puesto en él algo enfrente. El conducirse el objeto de conocimiento indiferentemente, pues, hacia su propio ser objeto, hacia su "objeción" por un sujeto, es la "supraobjetividad del objeto de conocimiento".

Nicolai Hartmann (1882-1950), profesó primeramente el idealismo neo-kantiano de la escuela de Marburgo, del que se apartó por la influencia del primer Husserl (el de su período objetivista) y la de Scheler. Se convierte en realista; pero su realismo resulta limitado por restos kantianos: se puede conocer algo del ente real; pero siempre quedará un resto, según él, irracional. Sólo admite la metafísica como metafísica del conocimiento (el "salir" del sujeto hacia el objeto, o el correlativo "entrar" del objeto en el sujeto, lo cual plantea problemas o aporías, resolubles empero hasta cierto punto). En cambio, no cree en una metafísica del ser del ente, pues lo metafísico en éste sería precisamente ese resto "irracional" que plantea aporías esta vez insolubles (Kant). Sus principales obras son: ***Principios de una Metafísica del conocimiento; Ética***; ***El problema del ser espiritual; Fundamentos de la Ontología, posibilidad y realidad; La estructura del mundo real; Filosofía de la naturaleza; La Filosofía del idealismo alemán,*** y ***Estética***. (Cfr. J. Hirschberger, ***Historia de la filosofía***, ed. castell., vol. II. n. 573, p. 365, Barcelona, Herder, 1956.)

Bibliografía

Para los alumnos:

La dada en la unidad I, y además:

P. B. Grenet, ***¿qué es el conocimiento?***, Buenos Aires, ed. castell., Columba, colecc. Esquemas.

J. Hessen, ***Teoría del conocimiento***, Buenos Aires, ed. castell. Losada (obra clara expositivamente; pero con algunos errores de juicio, en especial respecto del intelectualismo y del realismo natural).

E. Gilson, ***El realismo metódico***, Madrid, ed. castell. Rialp, varias ediciones.

R. Verneaux, ***Epistemología***, Barcelona, ed. castell. Herder.

J. A. Casaubon, ***La actividad cognoscitiva del hombre***, Bs. Aires, Edic. Juríd. Ariel. (vol. II de ***Introducción al Derecho. Propedéutica filosófica***, bajo la dirección del nombrado y con colaboración de otros profesores de la F. de Derecho y C. Sociales, U.N.B.A.).

Para los profesores:

Lo mismo expuesto con respecto a los alumnos y además:

E. Gilson, ***Réalisme thomiste et critique de la connaissance***, París, Vrin, 1947.

J. de Tonquédec, ***Critique de la connaissance***, París, Beauchesne, varias ediciones.

J. Maritain, ***Distinguer pour unir ou les Degrés du Savoir***, 5a ed., París, Desclée, 1948, chap. 3 y Annexe 1: ***Au propos du

concept***; ed. castell. ***Los grados del saber***, Buenos Aires, ed. Desclée, varias ediciones.

E. van Steenberghen, ***Epistemología***, Madrid, ed. castell. Gredos, varias ediciones.

J. Maréchal, ***El punto de partida de la Metafísica***, 5 vol., Madrid, ed. castell. Gredos, 1957 (obra interesante, aunque pretende llegar al realismo tomista por una vía de tipo kantiano).

L. M. Régis, ***Epistemology*** (versión castellana por el prof. Courreges en la F. de Fil. y Letras U.C.A., inédita).

N. Hartmann, ***Metafísica del conocimiento***, 2 vol., ed. Castell. Losada, varias ediciones.

N. Hartmann, ***Introducción a la Filosofía***, México, ed. Castell. U.N. Aut. de México, 1961.

J. M. de Alejandro, ***Gnoseología***, Madrid, ed. B.A.C., 1959.

B. J. F. Lonergan, ***Insight***, Londres, ed. Longmans, nuevas reimpresiones en 1963 y 1964.

IX. Epistemología especial (1)

A. LA CIENCIA: CARACTERES DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO Y MÉTODOS

1. Ciencia y métodos.

a) De "invención".

b) De demostración.

c) De enseñanza.

2. Otras divisiones del método.

a) Método de autoridad y método científico.

b) Método experimental y método racional.

c) Método de análisis y método de síntesis.

3. División de las ciencias.

a) Aristóteles.

b) Santo Tomás.

c) Francis Bacon.

d) Ampere.

e) Comte.

f) Neokantismo.

g) Formales y materiales.

h) Empirismo lógico y analítico.

B. LAS CIENCIAS MATEMÁTICAS

1. La cantidad real.

2. La cantidad irreal.

3. La cantidad abstracta y la ciencia matemática tradicional.

4. División de las ciencias matemáticas.

a) Aritmética.

b) Álgebra.

c) Análisis.
d) Geometría.
e) Geometría analítica.
f) Cálculo infinitesimal.

5. La Matemática contemporánea.

6. Procedimientos metodológicos de la Matemática.

C. LAS CIENCIAS NATURALES

1. El método de las ciencias físico-matemáticas.

2. El método de las ciencias naturales no-matemáticas.

a) Las ciencias biológicas.
b) Las ciencias psicológicas.

D. LAS CIENCIAS CULTURALES

E. CONCLUSIONES DE EPISTEMOLOGÍA ESPECIAL

A. LA CIENCIA: CARACTERES DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO Y MÉTODOS

1. Ciencia y métodos

Ya hablamos de la ciencia en Lógica no-matemática (la demostración, la ciencia). Y dimos la *definición aristotélica de ciencia.* Hay ciencia, para el Estagirita, cuando se conoce la *causa* de algo; que esa causa es efectivamente *causa* de ese algo; y que existe un *vínculo necesario entre ese algo y su causa.* (Cfr. Aristóteles. ***Segundos analíticos***. L. I, c. 2. Bkk. 71b, 10 ss.)

En tal época, y hasta entrado el siglo XVIII, no existía distinción esencial entre ciencias y Filosofía, aunque sí se distinguía entre el conocimiento cierto (científico, filosófico) y el meramente probable (dialéctico). Pero a partir del siglo XVII las ciencias, bajo el impulso inicial de Galileo, habían empezado a constituirse con métodos propios, distintos de los de la Filosofía vigente.

El criterio de distinción más aceptado o divulgado es el que hace radicar la distinción en que la Filosofía estudiaría *todas las cosas*, por sus causas *últimas o primeras*, mientras que la ciencia lo haría en cuanto a un *sector de las cosas*, y por sus causas próximas.

Además, no todos los científicos o epistemólogos actuales admiten que las ciencias expliquen siempre por *causas*, y así, podrían definir las ciencias (en cuanto distintas de la Filosofía) como un *conocimiento metódico y sistemático* (2). Así que la ciencia se caracterizaría por dos notas: a) ser un *conocimiento*; b) que sigue un *método* (3).

(1) Llamamos *"Epistemología Especial"* lo que el programa oficial llama *"La lógica formal-metodológica"* porque, a nuestro parecer, esta última expresión es del todo inadecuada.

(2) Cfr. José María de Alejandro, *La Lógica y el hombre*, p. 375, Madrid, B.A.C., 1970.

(3) *"Método"* viene del griego *"methodos"*, que literalmente significa camino

Empero, hay que distinguir: a) el método de "*invención*" o sea de investigación o búsqueda; b) el método de *demostración* o, por lo menos, de verificación o de *confirmación* de la hipótesis hallada, y, c) el método de *exposición* o *enseñanza*.

a) *El método de "invención"* es difícil de someter a *reglas estrictas*, aunque los ***Tópicos*** de Aristóteles, en donde expone la Lógica dialéctica, implican un método de invención. Tomás de Aquino y muchos otros también distinguían entre una *lógica inventiva* (Dialéctica, Retórica, Poética) y una *Lógica judicativa o demostrativa*, como lo vimos en su lugar. Pero la mayoría de los científicos actuales sostienen que no hay reglas para el descubrimiento; que ello depende mucho de la psicología del científico respectivo, de su perspicacia, de su intuición.

b) En cuanto al método de *demostración*, para los aristotélicos y escolásticos consistía en la reducción de una *proposición dada* a los *primeros principios* que le daban evidencia. Cuando se manifestaba con evidencia que tales principios *fundaban necesariamente* esa proposición, existía *demostración*.

En *Matemática* se da también demostración cuando se reduce una ecuación o función matemática a los *axiomas* (primeros principios) (4) del sistema respectivo.

Pero en *todas las demás ciencias positivas* no se alcanza, hoy, una verdadera demostración, sino una *verificación por la experiencia* o, más frecuentemente, una mera *confirmación* por ella. Porque al ser la experiencia algo múltiple, cambiante, variable, no se está nunca seguro de si esa *confirmación* es definitiva, esto es, si equivale a una *verificación*.

En cuanto a la *demostración*, poco se usa en las ciencias positivas actuales (salvo quizás en Matemática), porque creen los actuales científicos o epistemólogos que nuestra mente no es capaz de llegar a *primeros principios evidentes*; de manera que las *teorías explicativas* fundadas en "axiomas" inevidentes no garantizan su perennidad; el día de mañana la teoría podría ser desmentida por una experiencia inédita, o sustituida por otra teoría más general, sencilla y fecunda en sus aplicaciones. Así, por ejemplo, hay multitud de teorías explicativas de

hacia, y, por extensión, "el camino que se debe seguir para llegar a la verdad en las ciencias" (Descartes) .

(4) En su lugar veremos que muchos matemáticos modernos no admiten que estos axiomas sean evidentes, sino en cierto grado libres y convencionales.

los *fenómenos luminosos*; pero ninguna que dé cuenta de todos los hechos lumínicos hasta ahora descubiertos. Por eso más que de demostración, y aún más que de verificación, en esas ciencias cabe hablar de *confirmación*, siempre precaria y reformable.

Aunque, como dijimos, en el proceso de "invención" (investigación, descubrimiento) no haya reglas rígidas, según vimos, en general puede decirse que: a) conviene comenzar por *lo más conocido* para nosotros los hombres, es decir, por los hechos sensibles o sensiblemente expresados; b) desde allí, elevarse a una *hipótesis explicativa*, ya por inducción, ya por signos, ya -sobre todo en Filosofía- por una demostración "a posteriori" (ver el parágrafo sobre demostración en Lógica no-matemática); c) tratar de *demostrar, verificar o al menos confirmar* la hipótesis según se trate de Filosofía o Matemática (demostración) o ciencias naturales o culturales (verificación o confirmación).

c) En cuanto al *método de enseñanza*, algunos propugnan que sea el de tipo demostrativo o *cuasi* demostrativo (esto, cuando los principios no son evidentes), descendiendo, pues, desde los primeros principios de la ciencia respectiva hasta sus últimas consecuencias en los hechos. Pero otros sostienen que es más natural seguir en la enseñanza el mismo método de *invención o descubrimiento*, para que la mente del alumno sea educada en los mismos procesos que llevaron a filósofos o científicos hasta sus principios explicativos.

2. Otras divisiones del método (5)

a) *Método de autoridad y método científico*:

El método de *autoridad* es aquel que, para hacer asentir a una tesis, se funda en el *valor intelectual o moral* de quien la propone o sostiene. En materia de Fe teologal, y de su desarrollo en Teología sobrenatural especulativa, este método, como punto de partida (*la Fe*) es absolutamente necesario, pues se parte de verdades reveladas, superiores en su mayor parte a la razón humana. Ello no impide que, poseídas por la Fe las verdades reveladas como primeros principios, luego, la Teología de que acabamos de hablar, emplee abundantemente la razón para obtener nuevas consecuencias. Pero en materias meramente humanas (filosóficas o científicas), ya el mismo Tomás de Aquino

(5) Cfr. R. Jolivet, *Tratado de filosofía*, vol. 1, Lógica y Cosmología, n. 132 ss.; pp. 141 ss.; J. M. de Alejandro, *La Lógica y el hombre*, ed. cit., p. 336 ss.

afirmaba que "el argumento de autoridad que se funda sólo sobre razones humanas es el más débil de todos". En cambio, el método científico supone *pruebas* de lo que se afirma.

Pero no puede negarse que, *de hecho*, el "prestigio" del intelectual que sostiene una tesis influye a menudo decisivamente en los que no son capaces o especialistas en las materias respectivas. No hay hombre alguno que sepa todo lo que se sabe en su época -dícese que el último capaz de ello fue Leibniz-; por lo tanto, en todo lo que no hace a su especialidad, creerá en tal o cual tesis -la de la relatividad de Einstein, la del psicoanálisis, algunas de las del evolucionismo, o del existencialismo- por fe en el científico o filósofo que las descubrió y demostró, verificó o logró confirmar. O, por lo menos, popularizar.

b) *Método experimental y método racional:*

El método *experimental* se apoya en los hechos descubiertos por experiencia, y no admite otro criterio de verificación (o de confirmación) que el de la misma experiencia. Tal es el método de las ciencias naturales. Pero tiene la debilidad -ya indicada- que la experiencia sólo nos da *el hecho* de que algo es así; pero no el *por qué* de su ser así; y también la de que, proporcionando lo individual o contingente, nunca logrará una *verdad necesaria* e *indubitable*. Por eso, en este método (como dijimos), conviene hablar más de confirmación que de verificación y que de demostración.

El método *racional* es el que procede por raciocinio, principalmente deductivo o relacional-matemático. La Matemática suele proceder así, partiendo de axiomas o postulados admitidos "a priori" y desarrollando sus consecuencias.

Cabe también hablar de un método *empírico-racional*, el cual *parte de la experiencia*, pero que intenta sobrepasarla para llegar a causas y principios inteligibles, utilizando la inducción en materia necesaria y el raciocinio deductivo. Es por excelencia el método de la Filosofía, especialmente en su línea aristotélico-escolástica.

c) *Método de análisis y método de síntesis*:

Sin el análisis y la síntesis sería imposible, ante todo, el método de *demostración* y también otros (prácticamente todos). En la demostración confirmamos una propiedad necesaria basándonos en la *esencia* del ente respectivo; pero al conocimiento preciso de las esencias o naturalezas no se llega sino por medio del análisis. Éste, dividiendo o disolviendo un todo confuso, permite a veces descubrir la *esencia* y

separarla de todo lo que es accidental. Y la *síntesis* se añade al análisis como un medio de verificación de los resultados del análisis (R. Jolivet, ***Tratado de Filosofía***, vol. I, "Lógica y Cosmología", n. 138, p. 147, ed. castell. Lolhé, 1960).

El análisis, pues, procede por división, y ya estudiamos la división como instrumento de saber en la Lógica no-matemática. Recordemos que la división podía ser de un *todo lógico* (de un universal o de un análogo) o de un todo *no-lógico* (generalmente real), y que ese todo podía ser un todo *esencial* o *no esencial*; y, si no lo era, podía ser *entitativo*, *integral* o *potestativo*. También podían dividirse los *accidentes* según sus *sustancias*; las *sustancias* según sus *accidentes*; o unos *accidentes* según otros *accidentes*.

Se puede definir, pues, el *análisis* como la *resolución de un todo en sus diversas partes*; y la *síntesis* como una *composición que va de las partes al todo.*

Ya vimos en Antropología filosófica (prolegómenos de Filosofía natural) que la ciencia experimental moderna parece no conocer otro tipo de análisis que el que descompone un todo en sus partes integrales (por ejemplo: un cuerpo en moléculas; éstas en átomos; éstos en partículas intraatómicas), mientras que el aristotelismo, sin desconocer este método -que llevó al Estagirita a la doctrina de los *mínimos naturales*, y en Biología a las *partes de los animales*- practicaba también otros tipos de análisis, como el *esencial* (dividir al hombre en su animalidad y su racionalidad) o el *entitativo* (dividir el ente contingente en *esencia* y *ser*), etcétera.

Se puede ahora comparar el *análisis con la inducción* y la *síntesis con la deducción*. La inducción utiliza cierto tipo de análisis, porque, a partir de los objetos de experiencia, confusos y complejos, trata de captar en ellos *la esencia, la causa, el principio o la ley*. En cuanto a la deducción, es un tipo de síntesis, porque compone los principios con las consecuencias que de ellos se derivan (6).

(6) Dirá el alumno que aquí sostenemos que la deducción es un tipo de síntesis; mientras que al comienzo del parágrafo, hablando de la demostración -que es una clase de deducción- hacemos resaltar sobre todo su carácter analítico. No hay, empero, contradicción, porque allí decíamos que en la demostración el análisis era necesario para descubrir las esencias (que en la demostración obran como término M). Pero añadíamos que se le agregaba luego una síntesis. Y aquí, hablando de la deducción en general, decimos que es una síntesis en cuanto vincula los principios con sus conclusiones.

Pero no todo análisis es inducción, ni toda síntesis es deducción. Existen también los análisis y síntesis experimentales, como los de la Química, que *no son* operaciones lógicas. Y, dentro mismo de los actos de nuestra razón, en el juicio, que forma la enunciación, hay una síntesis de S y de P e incluso se habla en cierta terminología de juicios analíticos "a priori", sintéticos "a posteriori" y hasta sintéticos "a priori". Asimismo, en la simple aprehensión, que es abstractiva, al formarse el *concepto universal* a partir de los individuos hay *análisis* en cuanto se extrae de esos individuos lo esencial, dejando de lado la individuación y los accidentes; y hay al mismo tiempo *síntesis* porque, al efectuarse ese proceso, en *un solo concepto* (por ejemplo, el de hombre) se unifican en cierto modo todos los hombres individuales -actuales, pasados, futuros o simplemente posibles-, ya que *cada uno* de ellos es hombre.

3. División de las ciencias

a) En *Aristóteles* (antes de la separación entre Filosofía y ciencias positivas) se distingue entre *ciencias especulativas* -en las que simplemente se busca la verdad-; *ciencias prácticas* -en las que se busca la verdad para dirigir la acción ética del hombre-, y *ciencias poiéticas*, en las que se busca la verdad para dirigir la construcción de obras exteriores (como la arquitectura). Las *especulativas*, a su vez, se dividen, según su grado o tipo de abstracción, en *Filosofía natural*, que estudia el ente mutable; *Matemática*, que estudia el ente cuantitativo, y *Metafísica* (llamada por Aristóteles Filosofía Primera o Teología) que estudia el *ente en cuanto ente*. Sin constituir una de las partes integrantes y principales de la Filosofía, debemos también tener en cuenta a la *Lógica*, que enseña a la razón a proceder desde lo conocido a lo desconocido, y que es un *Instrumento* (*Organon*, le llamaron los aristotélicos posteriores) y que comprende las siguientes obras: ***Categorías; Peri hermeneias o de la interpretación; Primeros analíticos; Segundos analíticos; Tópicos*** y ***refutaciones sofísticas***. Como obras auxiliares de la Lógica: la ***Retórica*** y la ***Poética***.

b) La división de *Santo Tomás* es en todo semejante a la de Aristóteles, con las siguientes diferencias: coloca a la *Lógica*, aunque siempre con carácter instrumental, dentro de la *Filosofía especulativa*, a la cual, en lo demás, subdivide igual que Aristóteles. Únicamente cabe decir que admite también las llamadas *ciencias medias*, materialmente físicas (filosófico-naturales) y formalmente matemáticas, en las que ubica a la Astronomía, a la Perspectiva y a la Acústica (con el nombre de Música). A la *Filosofía práctica* y a la *Filosofía poiética* las une bajo el nombre de *Filosofía práctica*; pero a ésta la subdivide en *Ética o Moral* (ciencia directiva de los actos humanos) y en *artes mecánicas* (directivas del hacer o construir obras exteriores).

c) En *Francis Bacon* (s. XVI-XVII), inglés, hallamos la siguiente división, fundada en las *distintas facultades humanas* que principalmente utilizan cada una de las ciencias: *ciencias de la memoria* (Historia); *ciencias de la imaginación* (poesía) y *ciencias de la razón* (Filosofía, aún no distinguida de las ciencias positivas). Y es el creador de un intento de nueva lógica (*Novum Organon*) fundada en la inducción y de espíritu anti-aristotélico, que la fundaba principalmente en la deducción (sin ignorar la inducción). Parece que la división baconiana de las ciencias basada en la facultades que principalmente utilizan está inspirada en la obra ***Examen de ingenios***, del español Huarte de San Juan.

d) *Ampère*, científico francés (ss. XVIII-XIX), inspirado probablemente en Descartes, divide las ciencias en ciencias *cosmológicas* (o de la naturaleza) y ciencias *noológicas* (o morales). Luego sigue la subdivisión de cada uno de esos tipos de ciencias dicotómicamente, es decir, de dos en dos.

e) *Augusto Comte* (ss. XVIII-XIX), fundador, según hemos visto, del positivismo, clasifica las ciencias (ya separadas de la Filosofía) según un criterio de *generalidad decreciente* y de *complejidad creciente*: Matemática, Astronomía, Física, Química, Biología y Sociología. Como vemos, no reconoce como ciencias ni a la Lógica ni a la Psicología; pero positivistas posteriores las reincluyeron (con un contenido positivista, sin duda): a la Lógica, el inglés *John Stuart Mill* (s. XIX) y a la *Psicología*, principalmente el alemán *W. Wundt* (s. XIX). En cuanto a la *Filosofía*, Comte le asignaba dos tareas: 1) exponer los resultados más generales de las ciencias positivas, formando un todo armónico, y 2) señalar el espíritu de las siguientes edades de la mente humana: la *teológica*, la *metafísica* y la *positiva*, según lo hemos visto ya.

f) En el *neokantismo* (s. XIX), especialmente en la escuela de Baden (Alemania) se dividió a las ciencias en *ciencias nomotéticas*, que usan el proceso de generalización y de explicación por leyes (como la Física) y *ciencias idiográficas*, o de la cultura, que proceden hacia lo

individual, y usan el procedimiento de la *comprensión* (del espíritu de una época o cultura), como la Historia. En cuanto a la Filosofía, como todos los neokantianos, le daban por tarea el estudio reflejo de los procedimientos y categorías de nuestros poderes cognoscitivos, tal como se ponían de manifiesto en la edificación de las ciencias positivas.

g) Muchos modernos, influidos por la fenomenología, dividen las ciencias en *formales* (Lógica, Matemática) y *materiales* (todas las demás), mientras que la *Filosofía* estudia el problema del conocimiento; y los distintos tipos de objetos son *ideales* (Lógica, Matemática), *naturales o reales* (ciencias naturales); *culturales* (Moral, Derecho, ciencias del arte, Historia), y *metafísicos* (Metafísica -no racional- y Religión).

h) Los *empiristas lógicos* tienden a reducir todas las ciencias a una sola, a la *Física* (físico-matemática), y sostienen que las enunciaciones metafísicas, teológicas, éticas, de la Filosofía de los valores, etc., no son verdaderas ni falsas, sino que carecen de sentido y son sólo trasunto de emociones y destinadas a producir emociones e impulsos volitivos en los que las escuchan. Originada esta escuela en el Círculo de Viena, en la segunda década del corriente siglo, y extendida luego por Inglaterra, los EE.UU. y muchos otros países, ha debido, sin embargo, en su choque con la realidad, moderar mucho sus posiciones iniciales, que eran las que hemos indicado. La Filosofía conserva en este sistema una sola función: la del estudio de nuestro lenguaje y en especial del lenguaje de la Física, para determinar qué enunciaciones tienen sentido. La *escuela del análisis* (inglesa), en cambio, analiza *toda clase de lenguajes*.

B. LAS CIENCIAS MATEMÁTICAS

1. La cantidad real

Encontramos primeramente la cantidad como un accidente de las cosas físicas: así, hablamos por ejemplo de cuatro pinos o de una ventana rectangular. Esta cantidad no es, sin embargo, la única que la realidad nos ofrece: hablamos también de una mayor o menor intensidad de un color, o de un dolor, o de una virtud, o de cualquier otra perfección (belleza, verdad, bondad, inteligencia, etc.), y asimismo, una vez probada, en Antropología filosófica, Ética y Metafísica, la existencia de entes o principios entitativos espirituales, también podemos hablar de su "cantidad", como cuando la Teología católica habla de las *tres* Personas de la Trinidad.

A la cantidad física se la llamó *cantidad predicamental*, y es la que forma una de las diez categorías aristotélicas, como vimos. A la "cantidad" por la cual hablamos de una mayor o menor *virtud* o *perfección*, etc. (lo que puede darse en lo físico y en lo metafísico) y a la de los entes espirituales, se las llama *cantidad trascendental*.

2. La cantidad irreal

Finalmente, hay *cantidades-entes de razón*, como la raíz cuadrada de dos, la simbolizada por "p", los espacios no euclidianos y muchas otras entidades cuyo estudio se ha dado sobre todo en la matemática moderna (también podríamos citar las "clases nulas" o "vacías"). Pero la matemática tradicional se limitó a la cantidad predicamental, mediante un proceso de abstracción ejercido sobre tal cantidad.

3. La cantidad abstracta y la ciencia matemática tradicional

En la Filosofía aristotélica, la ciencia matemática ocupaba el lugar correspondiente al *segundo grado de abstracción*, también llamado "abstracción formal". Mientras que en el primer grado de abstracción la inteligencia dejaba de lado sólo la materia sensible individual (estos huesos, esta carne, este cuerpo físico), para ocuparse sólo de los cuerpos físicos en general, en el segundo grado de abstracción, o abstracción formal, se deja de lado también a la materia sensible en general y se conserva sólo la llamada "materia inteligible" o cantidad: la sustancia corpórea despojada de todas sus propiedades sensibles. Así se pasaba del cuerpo físico al cuerpo matemático, caracterizado sólo por líneas, superficies y volúmenes, en Geometría; y a números abstractos (no ya *tres* pinos sino simplemente "*el 3*") en Aritmética.

Porque tanto la cantidad física como la abstracta y matemática se nos ofrece en dos géneros diversos: a) aquella cantidad cuyas unidades o partes están distinguidas y separadas en acto de otras, y tenemos el *número* o cantidad "discreta", objeto propio de la aritmética; b) aquella cantidad cuyas partes no están divididas en acto, sino sólo en potencia: la *extensión* o *cantidad continua*, objeto de la Geometría.

Sobre esos dos tipos de objeto se levantaron las matemáticas tradicionales, una vez que en Grecia se superó -quizá por obra de los pitagóricos- el carácter práctico de la Matemática de los egipcios, destinada sobre todo a la medición del suelo.

4. División de las ciencias matemáticas

a) *Aritmética*: es la ciencia del número abstracto, considerado en sus propiedades formales y en las combinaciones de que es susceptible (las cuatro operaciones, la extracción de raíces, la elevación a potencias, etc.).

b) *Álgebra*: ciencia posterior y más abstracta que la Aritmética. Aunque de origen griego (Diofanto, s. IV), fue desarrollada por los árabes y perfeccionada por el matemático francés Viette (s. XVI). Se diferencia de la Aritmética en que ésta tiene por objeto las propiedades individuales de los números, mientras que el Álgebra, empleando letras como símbolos de cantidades numéricas, trata de las relaciones de magnitudes como tales, independientemente de sus valores numéricos (Jolivet, *op. cit.*, vol. I, n. 164, p. 169).

De tal modo, la relación

$$(a + b)^2 = a^2 + b^2 + 2ab$$

es siempre verdadera, cualquiera sea el valor numérico de a y de b.

Se llegó así a la noción de *función*: la relación entre dos términos (variables), por variación simultánea y dependiente y = f [x].

c) *Análisis*: es el conjunto de ciencias matemáticas que estudian las relaciones de dependencia que existen entre diversas cantidades, y comprende: el cálculo infinitesimal, la teoría general de las funciones, la teoría de los conjuntos (de aparición más reciente) y el cálculo de probabilidades.

Estas ciencias corresponden, al menos originariamente, a la ciencia de los números o de la cantidad discreta. Pasaremos ahora a las ciencias de las figuras, o sea de la *extensión continua*:

d) *Geometría*: por ser más concreta la cantidad continua que la discreta, la Geometría precedió en el tiempo a la Aritmética y ciencias derivadas de ésta. Originada, según vimos, en los procedimientos

prácticos para medir los campos en Egipto (pues las periódicas inundaciones del Nilo borraban los límites de las propiedades, y había que restablecer esos límites), los griegos la transformaron en ciencia teórica y abstracta; pero -como se ve en Euclides- para resolver problemas aritméticos, como el cuadrado de un binomio, se echaba mano de figuras geométricas.

Sólo poco a poco, y por obra principal de Pitágoras y del mencionado Euclides, las figuras fueron estudiadas por sí mismas en sus propiedades generales, válidas universalmente para todas las figuras de una misma especie, cualquiera fuera el valor numérico concreto de sus líneas o superficies.

e) *Geometría analítica*: Por obra de Descartes se creó esta nueva rama de la Matemática, que reside en una aritmetización -o, más exactamente, algebrización- de la Geometría. Descartes descubrió que era posible hacer corresponder una ecuación a cualquier figura y una figura a cualquier ecuación. Es decir, creó un "álgebra de las figuras", cuyas aplicaciones son innumerables, especialmente en Física.

f) *Cálculo infinitesimal*: Se perfeccionó con motivo del descubrimiento de la Geometría analítica. Parece ser que lo descubrieron simultánea e independientemente el alemán Leibniz y el inglés Newton. La dificultad existente después del descubrimiento de la Geometría analítica era que como el número es discontinuo (cantidad discreta), mientras que la extensión es continua (cantidad continua), al traducir aritmética o algebraicamente las figuras geométricas, no se podía hacer corresponder exactamente, a las variaciones de una magnitud o de una curva, un número bien determinado. Se recurrió entonces al artificio de suponer, en los números, aumentos infinitamente pequeños, con lo que se lograban diferencias infinitamente pequeñas; es decir, se imaginó un número como "cantidad fluyente", símbolo de las magnitudes continuas.

Indudablemente, esto produce grandes resultados prácticos; pero filosóficamente es inaceptable, ya que es una contradicción hablar de un "número infinitamente pequeño" y de un número "fluyente". Entre ambos tipos de cantidad (la discreta y la continua) existe una diferencia esencial, que no se puede sobrepasar legítimamente, aunque en la práctica las diferencias pequeñísimas pueden darse como inexistentes o como "atravesadas" por el supuesto "fluir" del número.

5. La Matemática contemporánea

En ésta ha continuado, no sólo la tendencia a unificar Aritmética (o Álgebra) y Geometría, mediando el cálculo infinitesimal, sino que se ha pasado por alto toda diferencia entre la cantidad predicamental, la cantidad trascendental y la cantidad-ente de razón. Más aún: se ha extendido enormemente el campo de la Matemática, al hacerla sobrepasar los límites de su originario objeto formal: la cantidad. La matemática contemporánea pretende ser una ciencia de *relaciones de todos los tipos entre objetos cualesquiera*; y como igual impulso se ha dado en Lógica (haciéndola sobrepasar su objeto formal: el ente de razón de segunda intención), se ha llegado, como lo ha reconocido el filósofo Husserl, a cierta identificación entre *Lógica formal, Matemática y Ontología Formal* (teoría de las propiedades más generales de todo objeto). Asimismo, con el desarrollo de la *teoría de los conjuntos* -hay una tendencia contemporánea a presentar toda matemática desde esta perspectiva, como lo hace el grupo de matemáticos franceses que lleva el nombre común de "Bourbaki"- y con la aplicación de la misma a la Lógica (Lógica extensional de clases) se ha producido una nueva confusión o cuasi-identificación entre Matemática y Lógica. Debe notarse que esta nueva tendencia matemática, llevada a la enseñanza, no ha dejado de levantar grandes objeciones, no sólo en Francia, sino también en otros países, incluido el nuestro. No en vano uno de los creadores de esta nueva Matemática-Lógica, Bertrand Russell, llegó a decir, con su humorismo inglés, pero no sin su buen fondo de verdad: "la matemática es una ciencia en la que no se sabe de qué se habla, ni si lo que se dice es verdad".

Es que además de la identificación de disciplinas diversas -que hemos visto-, la Matemática moderna se caracteriza también por: a) la renuncia a la *verdad de los axiomas o primeros principios*, que pasan a ser meramente convencionales; b) la atención llevada exclusivamente a los *símbolos* en cuanto tales, en su materialidad gráfica, sin tener en cuenta -salvo al final, y, a veces, también al principio- la *significación*, el *sentido* de los símbolos. En la Matemática contemporánea hay *tres tendencias* principales: a) el *logicismo*: pretende derivar la Matemática de la Lógica tipo Russell; b) el *formalismo*: que se basa en puras relaciones de símbolos, con reglas y leyes convencionales; c) el *intuicionismo*: sostiene que la Matemática se origina en la intuición de nuestras operaciones mentales.

6. Procedimientos metodológicos de la Matemática

En Matemática se usa tanto el análisis como la síntesis (al fin y al cabo, y para quedarnos en lo elemental, la formación de un número, contando, o sumando o multiplicando, es una operación de *síntesis*; en cambio, la división y la resta serían operaciones de *análisis*). Y esto es llevado después a la Matemática superior.

Se dan también, y aún antes en la Matemática científica, la *abstracción*, por la cual se pasa de la cantidad física a la cantidad abstracta o matemática; y la *idealización* -propia de la Geometría- a la que no basta la abstracción, dado que en el mundo real existen cosas más o menos circulares, triangulares, etc.; pero no círculos ni triángulos, etc., perfectos; por lo que tal obra de perfeccionamiento, de idealización, debe ser hecha por el entendimiento.

En cuanto a las *proposiciones matemáticas*, se discuten si son "sintéticas a priori" (Kant), o analíticas (ya en el sentido racionalista, ya en el escolástico, ya en el empirista lógico: tautologías convencionales), ya "relacionales".

En lo que respecta al *raciocinio matemático*, parece indudable que se da ante todo la *deducción* (desde los axiomas hasta los teoremas derivados), aunque se discute si se trata de una deducción idéntica a la silogística tradicional, o más bien una "deducción" puramente relacional (con relaciones de igualdad, mayoridad y minoridad). Y también se discute si el raciocinio relacional es o no reductible al silogismo categórico (ver Lógica no-matemática).

En cuanto a la *inducción*, parece darse (inducción en materia necesaria) al pasarse de una relación entre números determinados a una relación algebraica entre cantidades no determinadas (a, b, y). El científico francés Poincaré, de principios de siglo, negaba que se diera en Matemática la inducción, pero sí lo que él llamaba *raciocinio por recurrencia*:

$$2+1 = 1+2;\ 3+1 = 1+3;\ 4+1 = 1+4;$$
$$\text{luego } n+1 = 1+n;\ \text{luego } n+m = m+n.$$

Para nosotros ese raciocinio no deja de ser una inducción, aunque en materia necesaria; para otros, en cambio, interviene allí la deducción.

C. LAS CIENCIAS NATURALES

La actual Ciencia natural, en sus diversas ramas, es un desprendimiento y transformación de lo que en la Filosofía aristotélico-escolástica se llamaba *Filosofía natural*, esto es, el primer grado en el conocimiento especulativo, y que tenía por objeto propio o formal el *ente mutable*, o sea, el ente físico (corpóreo) sometido a toda clase de cambios.

Pero desde el siglo XVIII y aún desde antes, las ciencias (positivas) naturales se han desgajado de la Filosofía natural; y así ahora tenemos, en el campo del ente natural y mutable, *dos tipos de conocimiento*: el filosófico-natural y el experimental o positivo.

La *Filosofía de la naturaleza* (7) comienza por la búsqueda de las definiciones y principios más generales y más comunes en ese campo. Para establecerlos basta *cualquier experiencia*; p. ej.: todo ente mutable es compuesto, todos o casi todos los entes naturales se mueven (cambian); todo cambio implica cuatro causas o factores (la eficiente, la final, la formal y la material, etc.). Llega así a *definiciones* de naturaleza, de movimiento, etc., abstraídos de los datos de la experiencia común. De allí deduce *conclusiones ciertas*, cuyo valor *no depende* de nuevas *experiencias*, porque nuestra inteligencia ve la relación necesaria entre los términos que componen las proposiciones respectivas: no necesita, por tanto, de nuevas confirmaciones experimentales.

Pero ocurre que estas proposiciones permanecen siendo *muy generales, muy comunes*; no explican las determinaciones particulares que colocan a un ente en una especie determinada, ni las que dan razón de un fenómeno particular, como, digamos, el de la oxigenación. La Filosofía natural nos puede decir con certeza que la tortuga se compone de materia y forma, y ello es verdadero; pero vale para todo ente natural; no nos dice qué es la tortuga en tanto que tortuga.

Es necesario entonces proceder a establecer esas *determinaciones más particulares*, mediante inducción y experimentación; pero la inteligencia no descubre entre los términos de las proposiciones obtenidas un *vínculo necesario* (exista éste o no).

Por ejemplo, vemos que los cisnes son blancos o negros; pero la inteligencia no ve la necesidad de que ello sea así; y no se puede afirmar

(7) Cfr. E. Simard, *La nature et la portée de la méthode scientifique*, p. 25 ss, París (Vrin), Québec (Laval).

que todos los cisnes futuros -por razones naturales o de laboratorio- serán blancos o negros.

Por eso puede *definirse la ciencia experimental* como un saber que necesita constantemente confirmar sus principios y sus conclusiones por la experiencia, sea ésta simple observación (como en el caso de los cisnes), sea una verdadera experimentación (como la que funda la ley de los gases en cuanto a presión y volumen) (8).

Estas prolongaciones experimentales de la antigua Filosofía natural se dividen en dos tipos científicos: a) una ciencia que *no* pide prestados *principios* a la Matemática. Puede incluir medidas pero ello no es lo esencial: estudia ante todo el aspecto *cualitativo* de los fenómenos. Por ejemplo: las obras sobre las hormigas del entomologista Fabre, o las de Aristóteles sobre la historia de los animales o sobre sus partes; b) para aumentar el poder de exploración del mundo sensible, el científico puede llamar en su auxilio a los *principios abstractos de la Matemática*: determina ante todo los aspectos *cuantitativos* de los objetos (mensura); los *define* por referencia a algún procedimiento experimental que permita esas medidas; 3) luego los relaciona en forma de funciones algebraicas (*leyes*), y 4) trata de explicar y unificar las *leyes, deduciéndolas de ecuaciones* que el científico ha imaginado (*teoría hipótetica*) (9).

Expondremos primeramente la *parte matematizada* de las ciencias naturales, a través de su ejemplo más conspicuo: la *Física matemática*.

1. El método en las ciencias físico-matemáticas (10)

Comienza la *físico-matemática* por la observación de los hechos sensibles (generalmente con ayuda de instrumentos); a la *observación* sigue la *medición* del fenómeno observado. A la medida o medidas del fenómeno observado sigue la definición del mismo; *definición* llamada *operativa* u *operacional*, pues no define las cosas en sí, sino según los procedimientos que hemos seguido para observarlas y medirlas. Así,

(8) Simard, *op. cit.*, p. 26.
(9) Simard, *op. cit.*, en nota 7.
(10) Seguimos en esta parte el parágrafo 12 (incluido en "El conocimiento científico") de nuestra obra *Introducción al Derecho* (en colaboración), vol. 2, *La actividad cognoscitiva del hombre*, Bs. Aires, edic. juríd. Ariel, 1979, inspirado en esta parte en la citada obra de Simard. Hay de ésta traducción castellana, con el título *Naturaleza y alcance del método científico*, Madrid, ed. Gredos.

la definición físico-matemática de *peso* no será la de "una cualidad accidental del ente material, por la cual... etc." (ésta sería una definición de tipo filosófico), sino simplemente: "peso es el *número* que indica la aguja de la balanza cuando colocamos el objeto sobre el platillo de la misma" (Cfr. E. Simard, ***Naturaleza y alcance del método científico***. Madrid, edic. castell. Gredos, 1a. parte, capítulos 1, 2 y 3).

Luego de la observación, medición y definición operativa de los objetos sensibles, la físico-matemática, mediante la *inducción* (en materia no-necesaria o no conocida como tal, crf. nuestra unidad Lógica no-matemática), trata de elevarse a *leyes físicas generales* (por ejemplo, la de Boyle-Mariotte sobre los gases, hoy sustituida por la más complicada pero más exacta ley de van der Waals).

Finalmente, para *unificar* en un *sistema* un conjunto de leyes ya obtenidas, los científicos postulan una *teoría*, formada por un axioma o conjunto de axiomas, de los cuales se puedan deducir las *leyes* ya descubiertas por experimentación e inducción (o incluso encontrar otras nuevas); y, explicar así, a través de tal conjunto unificado de leyes, los *fenómenos inicialmente observados*. Pero estos axiomas, en la moderna físico-matemática, no son evidentes, no tienen certeza. Son, pues, *creaciones del espíritu*, para satisfacer su necesidad de *unidad* (ejemplos de teorías: la de la *inercia*, la de la *gravitación universal*, las de la *luz* como *corpúsculos*, o como *ondas*, o como *corpúsculos asociados a ondas*, o la de la *relatividad* de Einstein, o la de la *evolución generalizada*). Más aún que las leyes, las *teorías físicas* son reformables y sustituibles.

Los *hechos* observados son generalmente ciertos -aunque ha habido excepciones, como el famoso fraude del "hombre de Piltdown" (11)-; pero las *leyes* son sólo probables, pues se obtienen por un raciocinio inductivo que de *unas pocas experiencias* obtiene una *ley pretendidamente universal*. Por su parte, *las teorías o axiomas*, en la Física moderna, no pretenden ser verdaderas sino sólo cómodos,

(11) El "hombre de Piltdown" era un esqueleto humano que se creyó remontábase a la época pleistocénica, y que parecía un intermedio entre el hombre y el mono; fue hallado por el científico Charles Dawson en Piltdown, Sussex, Inglaterra, entre 1911 y 1915; el P. Teilhard de Chardin también creyó en él. Pero luego se comprobó que se trataba de un fraude: se habían juntado restos óseos de mono y de hombre actual; por un tratamiento especial se les había dado apariencia de gran antigüedad, y se habían limado ciertas partes para dar al cráneo humano una apariencia semi-simiesca.

simples, no-contradictorios y capaces de dar razón de multitud de leyes y de fenómenos.

2. El método de las ciencias naturales no-matemáticas

No cabe duda de que la *matematización* es el ideal al que tienden todas las ciencias naturales; incluso las no (o no-aún) esencialmente matematizadas. Porque sólo la Matemática puede proporcionarles principios axiomáticos, y métodos de inferencia de tipo relacional-deductivo. Aunque, por otra parte, esa matematización les haga perder cada vez más contacto directo con la experiencia común y con la Filosofía de la naturaleza. Entre las ciencias naturales no-matematizadas podemos citar las *ciencias biológicas* y las *ciencias psicológicas*. Sería cuestión debatible la forma de determinar si las *ciencias sociales* pertenecen a las ciencias naturales o a las culturales. La verdad, salvo para los positivistas más extremos, parece residir en lo último.

a) *Las ciencias biológicas*:

Así como la Física es un desprendimiento de la antigua Filosofía general de la naturaleza (Cosmología), en síntesis con la Matemática, las ciencias biológicas, y aún más las psicológicas, son desprendimientos, también, de la *Filosofía natural*, pero en su parte llamada "*De Anima*" o *Psicología* (ver Antropología filosófica).

"*Biología*" etimológicamente quiere decir *ciencia de la vida*, o, más concretamente, *ciencia de los entes vivientes*. La *Biología*, como toda ciencia particular, *no justifica* su objeto: lo recibe de la *observación empírica inmediata y del sentido común*; existen animales, plantas y todos los entes que manifiestan fenómenos vitales (nutrición, respiración, reproducción, sensación, movimiento local por iniciativa interna, etc.).

El *cometido* de la Biología es el someter los vivientes al *análisis mediante observación*, con el fin de precisar sus *caracteres típicos y determinar las leyes de su actividad*.

No se opone a la *Física* (ciencia de los cuerpos en cuanto observables), sino que es más bien una parte de ella, en sentido lato, pues la Biología también estudia cuerpos, aunque sólo los vivientes.

Por tanto, su *método* no será esencialmente diferente del de la Física: observación y experimentación; medidas (en lo posible); definición operativa o bien por propiedades; inducción y teorías hipotéticas -deductivas-.

Ese método consta de *tres etapas fundamentales*: la *observación de los hechos*, la *formulación de leyes* y la *construcción de teorías*.

Además, sus vínculos con la Física se fortifican porque los entes vivientes no sólo son parte de los *cuerpos observables* sino que también en gran parte dichos cuerpos vivos están constituidos por la *misma materia* (12) que los cuerpos no vivos y en constante interacción con ellos por los fenómenos de *asimilación* y de *desasimilación*.

Pero su *método* debe tener *alguna peculiaridad*, por la innegable distancia entre los entes no vivientes y los vivientes por lo cual habrá diferencias en el método de observación y estudio propios de la Biología (13).

En cuanto al *método experimental en Biología*, débese recurrir al método experimental de Galileo, en el que la experiencia se divide en observación y experimento (experiencia artificialmente provocada). La observación en Biología se remonta a Aristóteles, quien la aplicó en sus obras:

Historia de los animales; Las partes de los animales; La respiración; La marcha; El Sueño y la vigilia, y la Generación de los animales.

Hay gran exactitud en muchas de sus observaciones (especialmente en materia de peces y de moluscos), como fue reconocido por Cuvier.

Pero los continuadores de Aristóteles (salvo su discípulo Teofrasto en su obra ***Sobre las plantas*** y el medieval San Alberto Magno, también en Botánica) no lo siguieron por este camino, y tenemos que llegar al Renacimiento para que se vuelva a la *observación* como fundamento de las ciencias biológicas.

Pero no puede limitarse la Biología a la observación. Debe recurrir al *experimento* en el que el observador interviene activamente para provocar o modificar *artificialmente*, como lo aconsejó y practicó durante el siglo pasado Claude Bernard.

Como se ha dicho ya más atrás, todas las ciencias tienden a la *matematización*, lo cual ha ocurrido *también en Biología*.

Comienza ello con la introducción de la *Química* y de la *Física* en Biología, porque aquéllas *son ya ciencias matematizadas*.

(12) Materia en sentido actual; corresponde a la materia segunda. Ver Antropología filosófica.

(13) En esto y lo que sigue nos inspiramos en F. Selvaggi, *Filosofía de las ciencias*, pp. 290 ss., Madrid, edic. castell. S.E.A., 1955, resumiendo su exposición.

Pero las mismas *leyes biológicas* se prestan a veces a la *expresión matemática*. Mas surge la *grave dificultadad* de la gran complejidad de los fenómenos vitales, que han impedido la introducción del método matemático en muchos campos de la Biología; con todo hay un progreso de la matematización lento pero seguro. El Análisis, el Cálculo infinitesimal, la Geometría y la Estadística se han introducido en Bioquímica y Biofísica; pero también en Genética, Sistemática, Morfología y Fisiología.

Asimismo, como en toda ciencia (aun positiva), en Biología se trata de coronar todo el trabajo de experimento e inducción por la postulación de *teorías generales explicativas*. Desde hace mucho existen el *mecanicismo* y el *vitalismo*, como teorías opuestas sobre la vida. El primero reduce todo lo biológico a lo físico-químico; tiene razón en parte, en cuanto tales fenómenos se dan en los entes vivientes; pero *yerra gravemente* por su exclusivismo, como si la investigación físico-química fuera la *única y total* en Biología. La situación de esta ciencia hoy muestra claramente la imposibilidad de una explicación puramente *mecanicística* de las características propias del viviente. Estos caracteres son: 1) *La finalidad o dirección del viviente*; la *autorregulación del viviente* en función de ese fin, y 2) *la organicidad del viviente*, que es un *todo organizado* con partes que pierden su autonomía y son absorbidas por la totalidad de tal ente (14).

En cuanto al antiguo *vitalismo* (que no debe confundirse con el *hilemorfismo* aristotélico, en que la forma sustancial forma con la materia prima una *única sustancia*), postulaba la existencia de un *alma o principio* directivo de tipo cuasicartesiano distinto de lo corpóreo y material, para explicar los fenómenos vitales, y lo hacía independientemente de lo físico-químico, como una sustancia completa (15).

La imposibilidad, ya expuesta, de reducir el viviente a lo físico-químico, ha fundado nuevas doctrinas vitalistas y neovitalistas, y de

(14) El todo viviente, pues, no es una adición mecánica de partes, sino que éstas existen en función del todo. Igual tesis sostenía la doctrina de Aristóteles y la de Tomás de Aquino, como hemos visto en Antropología filosófica.

(15) El vitalismo, en cuanto independiza excesivamente el principio vital del elemento material, padece aún las consecuencias del dualismo cartesiano entre alma y cuerpo. En verdad, aun en el hombre alma y materia prima forman un solo cuerpo y una sola sustancia, aunque tal alma, por tener funciones espirituales, no sea una mera actualización de la materia prima, sino que tiene un origen suprafísico, y un destino de igual tipo. Ver Antropología filosófica.

otras que pretenden superar el dualismo mecanicismo-vitalismo. Han surgido así: el *vitalismo* de Driesch, que admite una *entelequia* o principio vital organizador y finalista; la *doctrina mnemónica* de Rignano, según la cual la energía vital tiene la propiedad de acumulación específica; el *holismo* (totalismo) de Meyer; el *organicismo* de von Bertalanffy; la *teoría de la forma o gestaltismo*, de Bavink y Köhler, etcétera.

En suma, lo que distingue, aun experimentalmente, lo viviente de lo no-viviente, son los principios de *finalidad* y de *totalidad* característicos de la vida, y a los cuales se subordinan, como medios de ejecución de ese plan orgánico, las mismas fuerzas físico-químicas (piénsese en la formación del ojo; o de todo el niño humano en el seno materno: los medios se organizan en función del fin; las partes en función del todo).

b) *Las ciencias psicológicas* (*) (16):

La *Psicología filosófica* (los libros ***De Anima*** y auxiliares) en Filosofía clásica era una parte de la Filosofía de la naturaleza; una especie de *Biología filosófica* que culminaba en lo que hoy se llama *Antropología filosófica* (ver la unidad así titulada en este libro). Era el estudio del ente mutable viviente, en sus tres grados de vida: la vegetativa, la sensitiva y la racional.

En la Edad Moderna, bajo el influjo de *Descartes y del racionalismo*, por "Psicología filosófica" se entendía el estudio filosófico del alma sola, concebida como Descartes, como "res cogitans". Y como a ello acompañaban, del lado de la "res extensa" (el cuerpo), procesos que se suponían meramente mecánicos, la Psicología oscilaba entre un puro "conciencialismo" y un puro mecanicismo materialista (p. ej.: la Frenología).

Todo ello hizo que la Psicología *como ciencia positiva* no naciera antes de la mitad del siglo XIX.

La constitución completa de la Psicología como *ciencia experimental* se debe al alemán *Wilhem Wundt*, con su libro ***Fundamentos de la Psicología fisiológica*** (1874) y con la fundación del Instituto de Psicología Experimental en la Universidad de Leipzig

(*) Estudiamos brevemente esta parte debido a la existencia de una materia, *Psicología*, en que se estudia la psicología experimental.

(16) Seguimos también aquí el libro de Selvaggi, ya citado, aunque con aportaciones propias y de otras obras.

(1879). Casi al mismo tiempo iniciaba estudios similares en Roma el italiano *Giuseppe Sergi.*

Y desde entonces las investigaciones y estudios de Psicología se extendieron rápidamente a todas las naciones, especialmente a Alemania, a Francia, a Italia y a los EE.UU.

Pero no obstante lo positivo de estas investigaciones, las *concepciones teóricas* previamente poseídas por los investigadores ejercieron en ese período una *influencia preponderante*. Consecuencia: se han constituido muchas "Psicologías" que difieren entre sí en los conceptos generales y en la definición misma de Psicología, de su objeto y de su método.

Todas estas teorías y tentativas han tenido empero su utilidad: cada una ha puesto de manifiesto *una faceta* de los muy complejos *hechos psíquicos*, y de los *métodos* para captarlos.

De tal modo, para llegar a la constitución de *una sola Psicología* universal y completa hay que *reunir* lo positivo (en el sentido de valioso) de las *diversas escuelas*, con miras a una concepción sintética superior. Hemos estudiado estas escuelas en la materia "*Psicología*".

La unidad de la psicología como ciencia

No obstante las *grandes diferencias* que en psicología muestran las *diversas escuelas*, Selvaggi (17) sostiene que es general el convencimiento de que la Psicología puede y debe constituirse como *ciencia autónoma*, específicamente distinta tanto de la *Filosofía* como de la *Fisiología.*

Agrega que es además convicción casi general de que existe una *vida psíquica*, consciente e inconsciente, interior al sujeto, distinta del conjunto de fenómenos directamente definibles mediante operaciones físicas. Hace notar que incluso el *conductismo*, al terminar por admitir una *significación* y una *finalidad* en la conducta, admite implícitamente que el psiquismo es irreductible a la sola totalidad de los fenómenos físicamente observables.

Parece, pues, necesaria una *integración armónica* entre las diversas escuelas, sobre todo teniendo en cuenta que últimamente la *Fenomenología* (Husserl, Scheler) y el *existencialismo* (Heidegger, Jaspers) han sido amplia y exitosamente aplicados a la vida psíquica y a la psiquiatría; y que en la *escuela tomista, especialmente española*

(17) F. Selvaggi, *op. cit.*, edic. cit., p. 343.

(P. P. Barbado y Ubeda-Purkiss, O. P.) se ha mostrado cómo muchos de los problemas en que se envuelve la Psicología positiva desde su nacimiento alrededor de 1870, proviene de la ignorancia de sus cultores de todo el aporte y posibilidades de la auténtica Psicología tradicional, de raíz aristotélica, con su tesis básica de la *unidad sustancial* -incluso en el hombre- del *alma* y del *cuerpo*, a modo de forma sustancial y de materia, según se explicó en Antropología filosófica.

D. LAS CIENCIAS CULTURALES

Así como las *ciencias naturales* estudian experimentalmente los entes y acontecimientos que nos ofrece la naturaleza (el movimiento de los cuerpos, su composición química, la respiración de las plantas, la anatomía de los animales y hasta la psico-fisiología de los hombres), así las *ciencias culturales* estudian, como es obvio, los *entes culturales*, la *cultura*.

Por "*cultura*" (que viene de "cultivo") puede entenderse la *cultura objetiva*, es decir, aquellos entes que, sobre una base natural, han sido modificados por el hombre, y llevan la impronta de su espíritu (una casa, una iglesia, un cuadro, una escultura, un libro, un automóvil, y aun el espíritu de una época, una sociedad, una religión, etc.); o puede entenderse la *cultura subjetiva*, esto es, el perfeccionamiento de las facultades del hombre mismo, mediante la Filosofía, la religión, las ciencias, las técnicas.

Pero esos *productos culturales objetivos* (cultura objetiva) y la *cultura subjetiva* (es decir, el hombre en cuanto cultivado o cultivable), pueden ser estudiados de dos maneras: o simplemente para conocerlos en su estructura, en su sentido, en su valor, en las leyes que los rigen, y entonces tendríamos las *ciencias culturales especulativas* (la Sociología, la Historia, el arte como objeto de contemplación, la moral en su ser de hecho en determinada época y ambiente, y no según lo que debe ser; el Derecho en igual perspectiva: teoría general del Derecho, ciencia dogmática del Derecho; historia del Derecho, ciencia del Derecho comparado; estudio de las normas positivo-jurídicas tal como tienen vigencia; Psicología jurídica, etc.); o bien para dirigir la acción del hombre que crea con su inteligencia práctica y su voluntad esos productos éticos y técnicos -entre los que figura, sobre todo en Ética, ante todo él mismo-, y tenemos entonces las *ciencias culturales prácticas*, que abarcan todo lo que los antiguos y medievales, en su división de la Filosofía, llamaban *Filosofía práctica*, en sus dos ramas: Ética (monástica (18), familiar y política) y técnicas o artes mecánicas.

Asimismo un *objeto material* (19), por ejemplo el Derecho o la Moral, puede ser encarado de dos maneras: 1) en forma *especulativa*, con ciencias que nos dicen lo que es Derecho o se tiene por tal en tal época y nación, lo que se tiene por Moral, lo que de hecho ocurrió históricamente, etc., y 2) en forma *práctica*, normativa, en ciencias que nos indican cómo *deben ser* el Derecho, la Moral, la obra de arte, la obra de técnica mecánica, etcétera.

La escuela de Baden, una de las ramas del neokantismo en el último tercio del siglo pasado, dividió las ciencias, como ya lo hemos dicho más atrás, en ciencias *nomotéticas* y ciencias *idiográficas*. Las primeras son las ciencias naturales, y ante todo la físico-matemática; se elevan a lo general, y su procedimiento metódico es el de *explicación*, es decir, el dar razón de los fenómenos por leyes generales; las segundas -que serían las ciencias culturales- procederían en sentido inverso: tratarían de acercarse lo más posible a lo *singular y concreto*, y, en lugar de *explicar* de la manera dicha, intentarían *comprender*, esto es, captar el espíritu de un personaje, de una época, de un tipo de cultura; comprender sería captar el sentido y finalidad de algo.

Mucho de verdadero hay en esto; pero no parece del todo satisfactorio; la escisión entre esos dos tipos de ciencias ha sido exagerada bajo la influencia kantiana.

En realidad, en las ciencias naturales -en algunas de ellas, por lo menos-, también se busca *comprender*: captar el sentido, la finalidad de algo, y explicar las partes por los todos; esto es indispensable ya en *Biología* y, como vimos, mucho más en una *Psicología integral*. Y, a su vez, en las *ciencias culturales*, si bien es verdad ese camino hacia lo concreto en Historia y en la aplicación del Derecho a los casos particulares, no ocurre lo mismo en ciencias claramente generalizadoras y abstractivas, como la *Sociología*, la *Economía* y la *ciencia dogmática del Derecho* (y más aún en la *teoría general del Derecho*) (20).

(18) *Monástica* (del griego "*monos*", uno) no alude aquí a la vida de los monjes, sino a la moral individual.

(19) Recordemos que "objeto material" de una ciencia era *todo* lo que caía bajo su consideración, mientras que "objeto formal" era el aspecto inteligible que una ciencia determinada captaba ante todo en ese objeto material.

Por otra parte, la Historia no culmina en las biografías (que son conocimiento de algo estrictamente individual), sino que se eleva a "épocas", "civilizaciones", "tipos de cultura", "espíritu de los pueblos" y otros conceptos que suponen generalidad, al menos hasta cierto punto.

E. CONCLUSIONES SOBRE EPISTEMOLOGÍA ESPECIAL

Habremos visto, en esta unidad, cuantas divergencias existen, por ejemplo, en cuanto a la índole y método de la Biología, de la Psicología, de las ciencias culturales.

Esto parece ser el resultado de una emancipación no del todo legítima, de tales ciencias particulares respecto del contralor de la *Metafísica.*

La *Metafísica*, en cuanto *ciencia del ente en cuanto ente*, está en condiciones de asignar, a cada ciencia particular, *qué tipo de ente debe estudiar*; y, en cuanto ciencia, también, del *conocimiento en cuanto conocimiento*, está en condiciones de determinar a cada ciencia su objeto formal, su modo de definir y el método a ello adecuado.

Cierto es que hubo abusos por su parte en el pasado, y que las ciencias particulares se han enriquecido mucho al independizarse; pero ello ha sido a costa de una pérdida del sentido de sus respectivos objetos y límites; de gran confusión en cuanto a los métodos y hasta, en ocasiones, de pérdida del sentido de la *verdad*, ya que muchas ciencias modernas confiesan que no pueden alcanzar la verdad, sino cuando más, opiniones, hipótesis, esencialmente variables. Ello, por lo menos, si no en cuanto a los hechos descubiertos, sí en cuanto a las teorías generales explicativas. Cierta vuelta de la Metafísica sería de desear, en un papel de contralor amplio y flexible.

---

(20) La ciencia *dogmática* del Derecho se llama así porque, a semejanza de la Teología dogmática (sobrenatural ésta), parte de *dogmas dados* (en Derecho, parte de las leyes o costumbres jurídicas vigentes) para sacar de allí, mediante la razón, todas las posibles conexiones y consecuencias. *La Teoría General del Derecho* quiso ser en épocas de auge del positivismo (fines del s. XIX), un sustituto de la Filosofía del Derecho; partía aquella del derecho positivo (el positivismo niega el derecho natural), y, por un procedimiento de abstracción e inducción, trataba de llegar a los conceptos más generales de lo jurídico: Derecho, deber jurídico, relación jurídica, situación jurídica, acto jurídico, etc. Es ciencia que sigue existiendo, aunque no se opone a la Filosofía del Derecho.

Cuestionario

- Recuerde la definición aristotélica de ciencia.
- Refiérase a la separación entre Filosofía y ciencias positivas.
- ¿Cuál es el criterio más común para distinguirlas?
- ¿Qué dos grandes elementos comprenden las ciencias positivas?
- Distinga entre método de "invención", método de demostración o de verificación o de confirmación, y método de enseñanza.
- ¿Dónde expone Aristóteles el método de "invención"? ¿Admitió Santo Tomás de Aquino una Lógica inventiva? ¿Qué partes comprendía? ¿Qué piensa la mayoría de los científicos actuales sobre la invención científica?
- ¿Cómo procedía el método de demostración para los aristotélicos y escolásticos?
- En las ciencias positivas actuales, ¿se da demostración, verificación o confirmación?
- ¿Admiten los epistemólogos modernos primeros principios evidentes?
- ¿En qué tipos de "axiomas" fundan sus teorías?
- ¿Cuál es el camino que generalmente se sigue en la "invención"?
- ¿Qué dos tipos de métodos de enseñanza se propugnan?
- ¿Qué es el método de autoridad y en qué se diferencia del científico?
- Distinga entre método experimental, método racional y método empírico-racional.

- Distinga y caracterice los métodos de análisis y de síntesis.
- ¿Cómo dividía las ciencias Aristóteles? ¿Cómo Tomás de Aquino?
- Dé la división de las ciencias según Francis Bacon.
- ¿Cómo las dividía Ampère?
- ¿Cómo las dividía Comte?
- ¿Qué dos tipos de ciencias distingue el neokantismo?
- ¿Qué tipos de ciencias y de objetos admite la Fenomenología?
- ¿Cuál es la posición al respecto de los empiristas lógicos?
- ¿Qué sostiene al respecto la escuela del análisis?
- ¿En qué país se originó y florece especialmente la "escuela del análisis"?
- ¿Dónde se encuentra primeramente la cantidad real? ¿Qué es la cantidad predicamental, y qué la cantidad trascendental?
- ¿Qué es la cantidad irreal? Dé ejemplos.
- ¿Qué es la cantidad abstracta? ¿A qué tipo o grado de abstracción pertenece?
- ¿Cómo se distingue entre cantidad "discreta" y cantidad continua? ¿Qué ciencias se ocupan de cada una de ellas?
- ¿Qué es la Aritmética?
- ¿Qué es el Álgebra? ¿Qué son las funciones?
- ¿Qué es la Geometría?
- ¿Qué es y quién inventó la Geometría analítica?
- ¿Qué es y quienes inventaron el cálculo infinitesimal?
- ¿Qué ocurre con la Matemática contemporánea? ¿A qué se extiende? ¿Qué tres ciencias viene a identificar?
- ¿Qué es la teoría de los conjuntos y qué resistencia ha producido la enseñanza elemental de la Matemática según este método?

- ¿Qué ha llegado a decir Bertrand Russell de la Matemática contemporánea?
- ¿En qué se caracteriza?
- ¿En qué consiste el método axiomático y en qué se diferencia del usado por Euclides y explicado por Aristóteles en los Segundos analíticos?
- ¿Qué tres tendencias principales existen en la Matemática actual?
- ¿Cómo se utilizan en la Matemática, el análisis, la síntesis, la deducción, la inducción, el raciocinio por recurrencia?
- ¿De dónde se ha desprendido la actual ciencia natural?
- ¿En qué se diferencian actualmente la Filosofía natural y las ciencias naturales?
- ¿Cómo podría definirse la actual ciencia experimental?
- ¿Qué dos tipos de ciencias experimentales existen hoy, cómo los llama Maritain y en qué se distinguen?
- ¿Cómo comienza actualmente su proceder la físico-matemática? ¿Cómo define sus objetos?
- ¿Cómo trata de elevarse a leyes generales y mediante qué procedimiento lógico lo hace?
- ¿Cómo unifica y deduce una pluralidad de leyes? ¿Qué son las teorías en la actual física matemática. Sus axiomas, ¿son evidentes? Dé ejemplos.
- ¿Son ciertos los hechos en que la moderna ciencia se funda? ¿Qué excepción conoce?
- ¿Debe modificarse el método físico-matemático para ser aplicado a ciencias naturales no matematizadas o a ciencias culturales?
- ¿Qué ciencias podemos citar entre las naturales no esencialmente

matematizadas?

- Las ciencias biológicas y las psicológicas, ¿de qué parte de la Filosofía tradicional son desprendimientos?
- ¿De qué se ocupa la Biología, cómo procede y cuál es su método?
- ¿Cómo emplean la observación las ciencias biológicas? ¿Quiénes lo hicieron, también, en la antigüedad y, respectivamente, en la Edad Media?
- ¿Cómo añade a la observación, la experimentación la actual Biología? ¿Qué diferencia hay entre observación y experimentación?
- ¿Hay tendencia a la matematización en la actual Biología? ¿Dónde se ha introducido especialmente?
- ¿Qué grandes teorías explicativas se han dado en la Biología? ¿Qué es el mecanicismo, qué es el vitalismo y en qué difieren?
- ¿Son lo mismo el vitalismo moderno y la teoría aristotélica de la materia prima y forma sustancial?
- Recuerde algunas reviviscencias actuales del vitalismo y de teorías semejantes.
- ¿En qué se distingue, aún experimentalmente, lo viviente de lo noviviente?
- ¿Dónde se ubicaba la antigua Psicología filosófica y qué tenía por objeto de estudio?
- ¿Qué pasó bajo la influencia de Descartes y del racionalismo?
- ¿Quién fue el verdadero fundador de la Psicología experimental, en qué época y en dónde? ¿Qué italiano lo hizo al mismo tiempo?
- ¿Por qué han surgido muchas "Psicologías" de opuestas tendencias?
- ¿De qué modo la Psicología aristotélico-tomista puede dar fundamento a la psicología experimental?

- ¿Qué problemas se plantean acerca de la unidad de la Psicología y abre su separabilidad de la Psicología filosófica?
- ¿Qué entes estudian las ciencias de la cultura?
- ¿Qué es cultura objetiva y qué cultura subjetiva?
- ¿De qué dos maneras pueden ser encarados esos productos culturales objetivos?
- ¿Cómo dividió las ciencias la escuela de Baden? ¿Cómo procederían respectivamente, las ciencias nomotéticas y las idiográficas?
- ¿Es totalmente exacta esa contraposición?
- ¿Qué consecuencia ha traído, en las ciencias positivas, su total emancipación respecto de la Metafísica?
- ¿Qué papel debería ésta desempeñar a su respecto?

Texto auxiliar

Arthur Eddington, ***The Nature of Physical World***, pp. 254-256, París, trad. franc. Cros, Payot, 1929, (en Simard, ***La Nature et la portee de la méthode scientifique***, Québec-París, 1958, pp. 41-42; hay traducción castellana: *La naturaleza y alcance del método científico*, Madrid, edit. Gredos)(*).

Examinemos la naturaleza de los conocimientos de los que se ocupan las ciencias exactas (21), Si consultamos los textos de composición dados en Física y en ciencia natural sobre los problemas más fáciles, encontramos uno que comienza más o menos así: "Un elefante se desliza a lo largo de una pendiente cubierta de césped...". El candidato que tenga alguna experiencia sabe que todo eso no merece mucha atención; está puesto solamente para dar una impresión de realidad; continúa: "La masa del elefante es de dos toneladas". Aquí estamos en lo que importa; el elefante ha desaparecido y queda en su lugar una masa de dos toneladas. ¿A qué se refieren exactamente esas dos toneladas, las cuales son el verdadero tema del problema? A alguna propiedad o condición que describimos vagamente como peso y que se manifiesta en una región especial del mundo exterior; pero, siguiendo este camino, no iríamos mucho más allá; la naturaleza del mundo exterior es insondable (22) y sólo conseguiríamos perdernos en un dédalo de cosas imposibles de describir. ¿Qué importa a qué se *refieren* esas dos toneladas? ¿Qué *son* ellas? ¿Cómo han penetrado de una manera tan precisa en el campo de nuestra experiencia? Dos toneladas es lo que indica la aguja del

(21) "Al hablar de «ciencias exactas», Eddington se sirve de la terminología corriente. No quiere significar por ello que la ciencia experimental sea *rigurosamente exacta*" (Simard, *op. cit.*, ed. francesa-canadiense, p. 40, nota 6).

(22) Es insondable para la ciencia positiva; no lo es tanto para la Filosofía de la naturaleza, aunque, por cierto, ésta no pueda agotar todo lo que ese mundo exterior es: nuestra inteligencia no es divina.

cuadrante cuando ponemos el elefante sobre el platillo de la báscula [balanza]. Sigamos. "La pendiente es de 60°". La colina desaparece del problema y la reemplaza un ángulo de 60°; es inútil hacer el menor esfuerzo hacia alguna concepción mística (23) de dirección: 60°, no es otra cosa que la lectura de una división de la escala delante de la cual se mueve la plomada. Ocurre lo mismo con todos los datos del problema: el césped resbaladizo es reemplazado por un coeficiente de frotación que, puede que indirectamente, sea dado por una lectura de naturaleza análoga a la anterior. Evidentemente, existen varios medios indirectos para determinar el peso de los elefantes y la pendiente de las colinas; tales medios se justifican porque dan el mismo resultado que las lecturas directas de las gradaciones.

Vemos que toda idea poética (24) se evade del problema, y, en el momento en que comienza la aplicación de la ciencia exacta, nos quedamos solamente con nuestras lecturas [en los aparatos; en sus cifras]. Si no hay más que lecturas de gradaciones en el molino de los cálculos científicos, ¿de qué manera podríamos sacar de allí otra molienda? El problema se reducía sin duda a

(23) "Mística" es expresión aquí empleada en un sentido impropio, equivalente a "no traducible en cifras ni ecuaciones matemáticas". En su sentido propio, la palabra "mística" se refiere a un tipo de conocimiento sobrenatural de lo divino, mediante una cierta experiencia de la presencia de Dios en el alma. San Juan de la Cruz, Sta. Teresa de Jesús fueron dos de los más grandes místicos de Occidente, y sin duda los dos más grandes de habla castellana.

(24) El término "poética" está aquí tomado en un sentido impropio, y resulta equivalente al término "mística" empleado poco más arriba, y explicado por nosotros en la nota precedente, en que se hace ver que este segundo término está también empleado en sentido impropio. Para Eddington, como para tantos otros científicos y epistemólogos, todo lo que excede el campo de las ciencias positivas, y ante todo el de las matematizadas, es "místico" o "poético". Hasta hay algunos -del Círculo de Viena- que sostenían que la Metafísica debía expresarse sólo mediante la poesía o mediante la música. La relación existente entre la mística y la poesía, en el sentido propio de las palabras respectivas, sólo consiste en que siendo la experiencia mística inefable -no expresable estrictamente en conceptos- sólo puede manifestarse y hacerse de algún modo accesible a los demás mediante el uso de la poesía, de la analogía metafórico-poética. Por eso los dos grandes místicos españoles, citados más arriba, fueron también grandes poetas.

encontrar el tiempo que el elefante tarda en descender: la respuesta es una lectura sobre el cuadrante de los segundos de un reloj.

Arthur Eddington (Sir): (1882-1944) "Astrónomo y físico inglés, nacido en Kendal, Westmoreland, famoso por sus estudios sobre los movimientos de las estrellas y la constitución física de las mismas. Cursó estudios universitarios en Manchester y Cambridge, para luego desempeñar la dirección del Observatorio de Greenwich y ser profesor de Astronomía y de Filosofía experimental de la Universidad de Cambridge. En 1914 apareció su libro ***Stellar Movements and the Structure of the Universe***, que señaló nuevos derroteros a las investigaciones astronómicas. Dos años después inició una serie de trabajos sobre la estructura interior de los cuerpos estelares, cuyos resultados publicó en The ***Internal Constitution of the Stars*** (1926), una de las obras clásicas sobre Astronomía. También se interesó en la teoría de la relatividad de Einstein, y sobre ese tema escribió ***The Mathematical Theory of Relativity*** (1923). En el campo de la Filosofía de la ciencia sostuvo que es posible llegar a las leyes de la Física mediante el estudio del aparato sensorial e intelectual de que el investigador se vale para descubrirlas. Fue, además, un notable vulgarizador de temas científicos (***Enciclopedia Barsa***, México, ed. Encyclopaedia Britannica Publishers Inc.; edic. 1979, tomo 6, pág. 96).

Bibliografía

Para los alumnos:

F. Selvaggi, ***Filosofía de las ciencias***, Madrid, edic. castellana S.E.A., 1950.

R. Jolivet, ***Curso de Filosofía*** (en un tomo), nn. 41-67, pp. 59-85, Buenos Aires, ed. castell. Club de Lectores, 1978.

J. Maritain, ***Filosofía de la naturaleza***, Buenos Aires, ed. castell. Club de Lectores, 1952.

J. E. Bolzán, ***Qué es la Filosofía de la naturaleza***, Buenos Aires, colecc. Esquemas, edit. Columba.

O. N. Derisi, ***Estructura noética de la Sociología***, 2a edic. muy ampliada, con un nuevo trabajo sobre *Estructura noética de la ciencia empírica*, Buenos Aires, trad. al italiano, ed. Univ. del Sagrado Corazón, Milán, 1939.

R. Damond de Pistarini, ***Curso básico de Psicología***, Buenos Aires, ed. Estrada, 1979.

J. M. de Alejandro, ***La Lógica y el hombre***, p. 336 ss, Madrid, ed. B.A.C., 1970.

L. Jugnet, ***Psicoanálisis y marxismo*** , Buenos Aires , ed. castell Cruz y Fierro, 1977.

E. Fernández Sabaté, ***Los grados del saber jurídico***, Tucumán, ed. Fac. de Derecho y C. Sociales, Univ. Nac. de Tucumán, 1968.

W. Windelband-H. Rickert, ***Ciencia natural y ciencia cultural***, Buenos Aires, varias ediciones.

Para los profesores:

Lo mismo, y además:

E. Simard, ***La nature et la portée de la méthode scientifique***, París (Vrin) y Québec (Laval), 1958. Existe trad. castell. Madrid, ed. Gredos, ***La naturaleza y alcance del método científico***.

R. Jolivet, ***Tratado de Filosofía*** (en 4 tomos), t. 1, nn. 132-277, pp. 141-256, Buenos Aires, ed. castell. Lolhé, 1960.

E. Renoirte, ***Élements de critique des sciences et de cosmologie***, Lovaina, Inst. Supér. de Philos., 1945. Hay edición castell. por Gredos, Madrid.

O. Ghirardi, ***Hermenéutica del saber***, Madrid, ed. Gredos, 1979.

R. Paniker, ***Ontonomía de la ciencia***, Madrid, Gredos, 1961.

K. Popper, ***La lógica de la investigación científica***, Madrid, ed. castell. Tecnos, 1961. (Ex empirista lógico).

G. Bergmann, ***Filosofía de la ciencia***, Madrid, ed. castell. Tecnos, 1961.

Ph. Frank, ***Filosofía de la ciencia***, México, ed. castell. Herrero, 1965.

X. Ética o Moral

A. ETIMOLOGÍA. OBJETO FORMAL Y NATURALEZA DE LA ÉTICA

1. Etimología.
2. Carácter normativo.
3. Ciencia práctica.

B. UBICACIÓN EPISTEMOLÓGICA DE LA ÉTICA O MORAL

1. En la división de la Filosofía.
2. En la enseñanza.
3. Relaciones con la Antropología filosófica.

C. LOS ACTOS HUMANOS EN PERSPECTIVA PSICOLÓGICA

1. Actos del hombre y actos humanos.
2. Actos deliberados.
3. Actos libres.

D. LOS ACTOS HUMANOS MORALMENTE ENCARADOS

1. La experiencia moral.
2. Los actos humanos ante la Filosofía moral.

a) Los actos humanos y el último fin o supremo bien del hombre.
b) Los actos humanos y la norma o regla moral.
c) Los actos humanos y los valores. Algunos caracteres de los valores. Jerarquía de los valores.

A. ETIMOLOGÍA, OBJETO FORMAL Y NATURALEZA DE LA ÉTICA

1. Etimología

El término "ética" viene del griego "*ethos*", que, entre otras cosas significa el modo de obrar o costumbre; sinónimo de "Ética" es "Moral", con la única diferencia de que esta palabra viene del latín "*mos*", que también significa costumbre.

2. Carácter normativo

La *Moral o Ética filosófica* es una *ciencia normativa*, es decir: tiene que conocer previamente, si, cómo *son* los actos humanos (porque nada se puede regir si no se conoce cómo es; el *deber ser* de algo supone un conocimiento acerca del *ser* de ese algo); pero lo esencial y distintivo de ella es determinar la *bondad o maldad* moral de los actos humanos, o sea, su relación con la *regla o norma* de tales actos en cuanto ordenados hacia *el último fin del hombre*. Ése es el *objeto formal* de esta disciplina. También puede decirse que el tal consiste en el hombre, en tanto que por sus actos libres se dirige hacia su último fin o se aparta de él.

3. Ciencia práctica

Por lo tanto, la *naturaleza epistemológica* de la Ética es la de ser una *ciencia práctica*, no meramente *especulativa* (como son la Filosofía natural, la Matemática y la Metafísica). Pero según se vio en la primera unidad de esta obra (división de la Filosofía), la *Filosofía práctica* se divide en dos grandes ramas: la Filosofía del *obrar* ("*agere*") humano, que es la Ética o Moral, y la del *hacer* ("*facere*") humano, que es el campo de las *artes mecánicas*. La diferencia entre *obrar y hacer* consiste

en que por "obrar" se entiende ante todo el *acto interior* de la voluntad humana, en cuanto dirigido o no al debido último fin del hombre, y secundariamente, el correspondiente *acto exterior* (p. ejemplo, la intención de cometer homicidio, y el homicidio realmente cometido), mientras que por "hacer" se entiende la construcción de algo exterior, como una silla o una casa.

B. UBICACIÓN EPISTEMOLÓGICA DE LA ÉTICA O MORAL

1. En la división de la Filosofía

En la división más tradicional de la Filosofía (que dimos en la primera unidad), vimos cómo la Filosofía se comienza a dividir, según su fin, en *especulativa y práctica*; la Moral o Ética ocupa el penúltimo lugar en la Filosofía, sólo seguida por las *artes mecánicas*.

Y no pocos autores, tratados y manuales siguen ese mismo orden en la *exposición o enseñanza* de la Filosofía: tratan de la Ética inmediatamente después de la Metafísica, ciencia especulativa suprema.

2. En la enseñanza

Sin embargo, Tomás de Aquino sostenía que el *recto orden de enseñanza* de la Filosofía era el siguiente: 1°) *Lógica*, porque enseña el "modo" general de proceder en todas las demás ciencias; 2°) *Matemática*, porque no exige experiencia dilatada y (en sus partes más elementales) incluso es captable por los niños; 3°) Filosofía *natural*, porque exige mucha mayor experiencia; 4°) *Ética*, porque supone experiencia y un alma libre de pasiones, lo que es raro en la juventud, y 5°) *Metafísica*, porque accediendo a lo suprasensible, y trascendiendo la imaginación, es el saber humano más difícil.

De manera que, según ello, la Ética debe estudiarse *antes* de la Metafísica.

3. Relaciones con la Antropología filosófica

Además, tenemos lo siguiente: los *actos morales* no son sino los *actos humanos* en cuanto relativos a la regla o norma de las costumbres; la Ética, pues, supone conocido qué son los *actos humanos*. Y ¿dónde

se estudian los *actos humanos*? En *Psicología o Antropología filosóficas*, por lo cual decían los escolásticos que la Ética se *subalterna* a la Psicología: es decir, debe tener en cuenta una serie de datos sobre tales actos, que en Psicología filosófica se estudian. Y tal Psicología o Antropología pertenecen; como parte suprema, a la *filosofía de la naturaleza*, que se ubica en el primer grado de abstracción, anterior a la Metafísica. De manera que también por ello procede estudiar Ética inmediatamente después de la Antropología filosófica (1).

C. LOS ACTOS HUMANOS EN PERSPECTIVA PSICOLÓGICA

1. Actos del hombre y actos humanos

La Filosofía tradicional enseña a distinguir entre *actos del hombre y actos humanos*. Por "acto del hombre" entiende todo acto que de él emana, aunque no sea deliberado, libre: por ejemplo, estornudar, hablar estando dormido, rascarse distraídamente la barba.

En cambio, por "acto humano" entiende sólo aquellos actos que, emanando sin duda del hombre (en ese sentido son también actos del hombre), lo hacen de una manera *específicamente humana*: esto es con *deliberación y libertad*. Pues sólo estos actos son calificables éticamente (2).

2. Actos deliberados

En un acto plenamente deliberado, la escuela tomista alcanza a distinguir hasta doce actos parciales, que lo integran. Nosotros no enumeraremos aquí esos actos; pero sí los principales: 1) en primer lugar aparecen los actos relativos al *fin* propuesto, y entre ellos sobresale la *intención*; 2) en segundo lugar, los actos relativos a los medios para

(1) Es verdad que en este libro, entre la Antropología filosófica y la Ética se interponen la Gnoseología y la Epistemología especial; pero eso es para adecuarse al menos en parte al orden del programa vigente; en verdad, la Gnoseología y la Epistemología especial pueden considerarse -por lo menos en lo principal- partes de la Metafísica, como en varios lugares hemos dicho. La *Ética* se divide en individual, familiar y política.

(2) J. A. Casaubon, *Introducción al Derecho*, vol. 2, *La actividad cognositiva del hombre*, pp. 53-56, Buenos Aires, Edic. Jur. Ariel, 1979.

alcanzar ese fin, y allí sobresalen los actos de *deliberación*, y de *elección*; 3) en tercer lugar están los actos relativos a la *ejecución* de los medios: allí sobresalen el acto de *imperio*, el *uso activo* de la voluntad y el *uso pasivo* de las potencias movidas por la voluntad. Todo ello termina en el *gozo o fruición* obtenidos en la *posesión o alcance del bien* o fin buscado.

Porque si el hombre no fuera capaz de *actos deliberados* -esto es, plenamente libres por la intervención de la inteligencia y de la voluntad- no habría problema *moral* para él, como no lo hay para la piedra, ni para la planta, ni para el animal irracional.

3. Actos libres

Pero el hombre, en ciertos actos, es capaz de deliberación y por tanto de libertad. Recordemos esta otra prueba de la libertad o libre albedrío en el campo de la voluntad humana. Así como la inteligencia tiene por objeto propio el *ente en general*, la voluntad lo tiene en el *bien en general* (3). Pero todos los bienes que se le ofrecen al hombre en este mundo son sólo bienes finitos, parciales, no el Bien en sí. Incluso Dios, en este mundo, puede aparecerle como bien finito, ya que no lo conoce "cara a cara", directamente; y entonces puede creer que, en cuanto se opone a su capricho y a muchos de sus deseos torcidos a través de sus mandamientos, es un mal. Por ello, el hombre es *libre* frente a todo bien finito o finitamente conocido, porque, siendo su objeto el bien en cuanto tal, sólo el Bien absoluto podría colmarlo, atraerlo necesariamente.

Y el hecho de que los actos humanos sean libres -pudiendo ser realizados o no, o realizados de tal o cual manera- es lo que engendra el *problema moral*, es decir, el de cómo *deben ser* tales actos humanos. Pero para ello es necesario que el hombre, por encima de su voluntad libre, perciba de algún modo un *fin*, al que *debe* tender, o una *regla* o *norma* de la bondad o malicia de sus actos, o unos *valores* que exigen realización, por oposición a disvalores que deben ser evitados.

(3) Hay que distinguir entre el *bien ontológico* y el *bien moral*: el bien ontológico es lo mismo que el ente; todo ente tiene alguna perfección capaz de atraer una tendencia o apetito; el bien moral, en cambio, se da sólo en los actos libres que tienden debidamente, directa o indirectamente, al fin último del hombre. Un acto moralmente malo, en cuanto es ente y no nada, no deja de tener su bien ontológico; pero está privado de la rectitud moral que debería tener, y *no es* por tanto un bien moral.

D. LOS ACTOS HUMANOS MORALMENTE ENCARADOS

Para pasar del acto humano en su *ser psicológico* al mismo tipo de acto en su *ser moral*, debemos partir del hecho fundamental de la *experiencia moral*. Desde allí ascenderemos desde el nivel de tal experiencia al de una *ciencia (Filosofía) moral o ética*, por tres caminos distintos e igualmente posibles: a) *el del fin o bien últimos del hombre*; b) *el de la norma o regla moral*, íntimamente conexo con el anterior, porque toda norma regula algo con vistas -pareciera- a un fin, y c) *el de los valores morales*.

1. La experiencia moral

Así como nuestra *experiencia física* es el comienzo de la *Filosofía natural* y de las *ciencias naturales*, así la *experiencia moral* es la base inicial de la *Filosofía moral*.

Lo primeramente evidente en este campo es que *el hombre posee una experiencia moral*: ante determinados hechos, el hombre los capta como buenos o malos, justos o injustos.

Supongamos que vemos a un adulto castigar tan violentamente a un niño que lo deja muerto: nuestra experiencia moral, inmediatamente capta dicho hecho como *malo* e incluso como *muy malo*. Supongamos, en cambio, que vemos a un hombre de pocos recursos económicos que, sin embargo, da gran parte de lo que tiene para socorrer a un indigente: de inmediato, nuestra experiencia moral capta ese hecho como *bueno*.

Supongamos que un acreedor quiere hacer vender la casa del deudor porque éste no le ha pagado el último cinco por ciento de una deuda de cien mil pesos, garantizada por esa casa (hipoteca): vemos el acto como *injusto* (es lo que el Código Civil, en sus últimas modificaciones, califica de "abuso de derecho"); en cambio, si conocemos a un hombre que cumple siempre exactamente con sus compromisos, que paga sus deudas, que trata a todo hombre como hombre, por pobre que sea, diremos de inmediato que tal hombre es *justo*, y que cada uno de esos actos lo es.

Verdades que las valorizaciones morales del hombre dependen mucho de la educación moral que ha recibido en su casa, y también, de las vigencias morales de la sociedad en que vive; pero en primer lugar, el hecho de que los padres proporcionen una educación *moral* a sus

hijos, y el de que en toda sociedad existan determinadas vigencias *morales*, no hace sino reafirmar lo que decíamos: que hay en el hombre una *experiencia moral*; en segundo lugar, por fuerte que sean estas influencias morales sobre los individuos, no impiden que éstos, a menudo, las juzguen y no acepten el tipo de moral que sus padres o la sociedad tienden a imponerles: si no se trata de un disimulo para escapar a toda regulación moral, ello revela que cada hombre tiene un "sentido" de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto, que no depende esencialmente de imposiciones externas (4).

Además, y adentrándonos en la conciencia ética de una persona, podemos advertir en ella fenómenos como los de *remordimiento, arrepentimiento, conversión moral, etc.*, que garantizan de nuevo la existencia de una experiencia moral en el ser humano. Asimismo, en muchos casos la persona individual ha tenido razón, en *materia moral*, contra la sociedad en que vivía: son patentes al respecto los casos de Sócrates y de Jesús.

Dejando para otra ocasión el análisis de cómo funciona la *experiencia moral* -"sindéresis" (5), conocimiento por connaturalidad, raciocinio moral implícito- es evidente que no es necesario ser un *filósofo moral*, ni siquiera un hombre culto, para estar dotado de esa especie de "sentido moral" que funciona en forma espontánea en cada hombre.

2. Los actos humanos ante la Filosofía moral

a) *Los actos humanos y el último fin o supremo bien del hombre:*

Como dijimos, uno de los modos de ascender desde la simple experiencia moral a la ciencia filosófica moral es la de tender a determinar el *último fin o supremo bien del hombre*.

(4) No debe creerse tampoco que toda imposición externa es necesariamente mala; ¿qué sería del hombre y de su cultura si no recibiera, primero, imposiciones rectas de la autoridad paternal, y, luego, de la sociedad o sociedades donde vive? Ese hombre, como vimos en Antropología filosófica, se distinguiría poco en su conducta de un animal irracional.

(5) Palabra griega con la que los escolásticos designan el conocimiento habitual de los primeros principios morales, como "el bien debe hacerse y el mal evitarse". El conocimiento por connaturalidad es el conocimiento *afectivo* del bien o mal morales, de que hablaremos después. Un raciocinio implícito es el que no se despliega en toda su estructura de proposiciones y términos, sino que es, por así decirlo, un raciocinio abreviado, como por ejemplo: Juan es bueno porque es prudente.

Lo que hay que establecer en primer lugar es que, en todo acto libre, el *hombre tiende a un fin*.

A decir verdad "todo el que obra tiende a un fin" ("*omne agens agit propter finem*"), porque, si no, no se explicaría porqué todo ente obra y lo hace en una forma determinada, hacia determinado objetivo; pero eso no quiere decir que todo ente obre hacia un fin *con conocimiento* de ese fin. Hay *tres modos de tender a un fin*: a) sin conocimiento alguno del fin (como los minerales y las plantas); b) con conocimiento del fin, pero sin conocerlo *como fin* (así, los animales irracionales), y c) con conocimiento del fin, y *conociéndolo como fin* y éste es el modo de obrar propio de los hombres, en cuanto tales.

Ahora bien, en los actos deliberados cuya estructura hemos visto, el hombre obra con *conocimiento del fin como fin*; pues lo escoge libremente, dado que todo bien finito es incapaz de imponer necesidad al actuar libre del hombre, y porque, escogido el fin, elige los medios que le parecen más conducentes a él.

Y aquí viene otra tesis de suma importancia: *el hombre obra en todo acto humano por un fin último, por lo menos virtualmente.*

Todo *fin* es un *bien* (ontológico), y un *fin último* es un bien que satisface, en forma real o sólo aparente, totalmente el apetito, ya sea que se trate del verdadero fin último -el que sacia plenamente el apetito del hombre-, ya sea un bien que no es verdaderamente último, pero que es tenido por tal por el agente.

Hay que distinguir el fin último *formal* y el *material*. El fin último *formal* es la felicidad en general (porque lo que sacia el deseo humano es la perfecta felicidad o beatitud). El fin último *material* (6) es el fin último en concreto y en particular; el objeto concreto *querido por sí mismo* y no en orden a otro. Hay que distinguir entre estos dos fines, porque *todo hombre tiende a la felicidad*: en ello el hombre *no es libre*, sino que en la misma naturaleza de la voluntad está el tender hacia la felicidad plena; pero no todo hombre coloca su (real o supuesta) felicidad plena en el mismo objeto: para algunos el bien sumo son los placeres; para otros, las riquezas, para otros el poder, o los honores; para otros, Dios.

Se prueba que en todo acto humano el hombre obra por su fin último.

(6) Por supuesto, aquí "material" no alude a la materia física, sino a la concretidad del bien por oposición al bien abstracto o "formal".

Efectivamente, ya vimos que en todo acto voluntario el hombre obra por un fin; pero si ese fin es sólo un fin intermedio, tal fin sólo atrae a la voluntad en razón del fin último; luego, siempre se obra en función de un fin último.

Además existen tres clases de bienes (y los fines son bienes): el *bien honesto* (7), el *bien deleitable* y el *bien útil*. El bien honesto es aquel que vale por sí mismo, por su propia dignidad y nobleza, como el saber, la virtud, la dignidad humana; el bien deleitable es el que atrae por el placer que produce una vez alcanzado, como un rico alimento; el bien útil es el que vale exclusivamente como medio para otro bien: como una operación dolorosa, pero necesaria para la salud.

Ahora bien, si se obra por un bien honesto, éste es un fin; lo mismo en el caso del deleitable; si se obra por un bien útil, éste es bien en cuanto sirve a un bien honesto o deleitable.

Otra demostración (8): El hombre, que en todo acto humano obra por un bien, en todo acto humano obra por un fin último. Mas de hecho el hombre en todo acto humano obra por un bien. Luego, el hombre en todo acto humano obra por un fin último.

La premisa menor de ese silogismo es evidente, porque el objeto formal de la voluntad es el bien (ontológico). Se prueba la premisa mayor: El que obra por un bien, u obra por un bien perfecto, u obra por un bien imperfecto que tiende al bien perfecto. Por tanto, ya sea que obre por un bien perfecto, ya sea que obre por un bien imperfecto tendiente a un bien perfecto, obra por un fin último. Luego, queda probado que todo hombre en sus actos humanos obra por un fin último.

Pero es necesario explicar mejor la premisa mayor: el que obra por un bien no puede obrar por un bien imperfecto, en cuanto imperfecto, porque obraría entonces por un mal; luego, obra por un bien imperfecto que tiende al bien perfecto. Y el bien perfecto es fin último.

Con esto, no se quiere decir que en todo acto humano el hombre obre pensando actualmente en ese fin último; a veces tiende al fin último sólo virtualmente, sin pensar aquí y ahora en el fin último; y sin embargo

(7) Modernamente, algunas palabras han sufrido cierta degradación en su sentido; así pasa con el término "honesto". Hoy "honesto" es el hombre que no mata ni roba; en la terminología tradicional, *bien honesto* es el que vale por sí mismo; no como medio para otro bien, ni tampoco por el deleite que pueda provocar; bienes honestos son la verdad, las virtudes morales: la prudencia, la justicia, la fortaleza, la templanza, etcétera.

(8) I. Gredt, *op. cit.*, vol. II, n. 882, p. 307.

movido por éste: p. ej., puedo estudiar pensando en aprobar la materia o en recibirme (fines intermedios); pero ello lo quiero en tanto que deseo alcanzar la felicidad, la plenitud de mi vida, lo cual implica que se obra virtualmente por este fin último.

Ahora tenemos que *hacer algo muy importante*: determinar cuál es, en concreto ("material"), el debido fin último de la naturaleza humana, es decir, aquel capaz de saciar toda la amplitud de su apetito. Para ello tenemos que proceder a clasificar los distintos *tipos de bienes a los que se puede tender*: tales bienes pueden ser: *o el bien increado e infinito* (Dios), *o los bienes creados*. Los bienes creados son: o *externos*, existentes fuera del hombre, o *internos*. Los bienes externos son, o *corpóreos*: riquezas *naturales* (alimentos, vestidos, casas, etc.), o riquezas *artificiales* (dinero); o *incorpóreos*: el honor, la fama (son externos porque el honor es tributado por el honorante; la fama se tiene ante otros). Los bienes *internos* lo son: o del *cuerpo*, o del *alma*. Los bienes del cuerpo son el cuerpo mismo, o su salud, el placer sensible, etc. Los bienes del alma son la misma alma y sus potencias y hábitos buenos, como la ciencia, las virtudes, y los actos respectivos: la contemplación de la verdad y la delectación o gozo espiritual. *Hagamos un cuadro de todo ello:*

- Bienes
  - Increado e infinito: Dios
  - Creados:
    - externos
      - corpóreos: riquezas
        - naturales
        - artificiales
      - incorpóreos
        - honor
        - fama
    - internos
      - del cuerpo
      - del alma (9)

Pues bien: el fin último "material" de la naturaleza humana *no* consiste en los bienes creados. Efectivamente, no consiste en los bienes *externos corpóreos*, o sea en las riquezas, ya naturales, ya artificiales: las riquezas artificiales son medios para las naturales; éstas son medios para el hombre. Entonces no pueden ser el fin al que está ordenado el hombre.

(9) Cfr I. Gredt, *op. cit.*, vol. II, nn. 890-891, pp. 315-317.

Tampoco consiste el fin último material del hombre en los bienes *externos incorpóreos*, o sea en el honor y la fama. El honor y la fama no hacen perfecto al hombre, sino que -si son merecidos- suponen ya esa perfección adquirida por el que es objeto de honor y de fama; y no son sino signos externos manifestativos de aquélla.

De igual modo, el fin último material del hombre no consiste en los *bienes interiores del cuerpo*: porque esos bienes y el cuerpo mismo se ordenan al alma; son medios al servicio del alma. Por lo tanto, no pueden ser el fin último del hombre.

En forma semejante, el fin último material no está en los bienes *internos del alma*, porque incluso el alma se ordena al bien del hombre, como una parte y perfectivo suyo; las potencias anímicas, a su vez, se ordenan a sus respectivos actos, y los actos se ordenan a los objetos que conocen o aman. Y el alma no adquiere su última perfección sino cuando opera sobre un objeto que sea el máximo perfectivo del hombre. Por eso el fin último material del hombre no consiste en el alma, ni en sus potencias, ni en sus actos.

El deleite espiritual tampoco puede ser ese fin último, pues si es gozo espiritual perfecto ya supone adquirido, poseído ese fin último del hombre.

Queda sólo que el *Bien increado e infinito*, Dios, es el verdadero fin último objetivo ("material") del hombre. Y ello se prueba también si recordamos, recurriendo a la Antropología filosófica que el hombre posee dos potencias espirituales, abiertas respectivamente al todo del ente (inteligencia) y al todo del bien (voluntad). Por tanto, estas dos potencias no hallan su plenitud sino cuando captan y aman el Ser subsistente y el Bien ilimitado: Dios. Por eso dijo San Agustín en una famosa frase que es como el diagnóstico de la inquietud humana: "*Nos hiciste, Señor, para Ti, e inquieto está nuestro corazón hasta que descanse en Ti*" (***Confesiones*** L. I. c. I).

De esta manera, por el primero de los caminos indicados, hemos pasado de una consideración *psicológica* del acto humano a una consideración *moral*. El acto humano libre es *moral* cuando tiende, como hacia un fin último objetivo o "material", hacia Dios, porque Este es la Perfección Pura, el Ser y el Bien por esencia. Y los actos que tienden hacia otros bienes serán *morales* cuando tales bienes no son elegidos como fin último, sino como fines intermediarios -como etapas- en el camino hacia Dios, o como puros medios en tal senda. En cambio, serán *inmorales* los actos humanos que tiendan, como hacia un fin último, a un bien finito, creado, incapaz de saciar la capacidad objetivamente infinita de la inteligencia y de la voluntad.

b) *Los actos humanos y la norma o regla moral.*

Dijimos ya que otro camino, para pasar del ser psicológico de los actos humanos a su ser moral (o inmoral), está en relacionar tales actos con la norma o regla moral. Y expresamos también que este camino está íntimamente vinculado con el anterior, que acabamos de ver, porque la norma moral es tal en cuanto conduce al verdadero fin último.

Así como el *ente* es lo primero que cae bajo la aprehensión de la razón especulativa, así el *bien* es lo primero que cae bajo la aprehensión de la razón práctica, que actúa -como vimos- en íntima relación con la voluntad. De análogo modo, así como el *primer principio* de la *razón especulativa* es que "*el ente no puede ser y no ser simultáneamente y bajo la misma relación* (principio de no-contradicción), así el primer principio de la *razón práctica* (que regula nuestro actuar libre) es "*el bien debe hacerse y el mal evitarse*". Sobre este principio de la ley moral, se fundan todos los demás preceptos de esta ley, reguladores de la razón práctica. Pero *bueno* es para nosotros los hombres todo aquello hacia lo que tenemos una inclinación natural (no depravada); y, por tanto, el orden de los preceptos de la ley moral natural sigue al de las inclinaciones naturales del hombre.

Existe *primeramente* en el hombre una *inclinación* que es común a todos los entes: la de *conservar su existencia* según su propia naturaleza, y entonces pertenece a la ley natural todo aquello por lo cual la vida del hombre inocente se conserva y se impide lo que atenta contra ella.

En *segundo lugar* existe en el hombre una *inclinación* que le es común con los animales; y según lo cual es de ley natural todo lo que se refiere a la unión del varón y la mujer y la educación de los hijos.

En *tercer lugar*, existe en el hombre una *inclinación* hacia el bien que le conviene según lo *racional* de su naturaleza, que es algo propio de él: como a conocer la verdad hasta llegar a la Verdad Primera, Dios, y a vivir en sociedad. Y, según esto, pertenece a la ley natural todo lo que favorece tal inclinación: como el evitar la ignorancia, y el no hacer mal a los demás hombres con quienes convive (10).

Resulta, entonces, que un acto humano psicológicamente libre será *moralmente bueno* si concuerda con estas inclinaciones esenciales del

(10) Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I-II, 94, 2.

hombre, y *moralmente malo* si las contradice. Debe tenerse en cuenta que los preceptos de la *ley natural*, fundados en las inclinaciones del hombre como *ser racional*, regulan a las inclinaciones inferiores, las cuales deben ejercerse siempre de una manera no animal ni infra-animal, sino humana, racional (11).

De manera que, desde el punto de vista de la ley o norma naturales, son *morales* los actos que concuerdan con tal ley, e *inmorales* lo que discrepan de ella.

c) *Los actos humanos y los valores* (12).

El *bien*, que es el objeto propio motivo de la voluntad, puede considerarse según un doble aspecto:

- como un *fin* al que la voluntad tiende; o
- como un *valor* que posee un objeto, y que es participado por el acto que a tal objeto tiende.

Estos dos aspectos no deben disociarse: porque todo fin puede serlo en cuanto posee un *valor*, y porque, a la inversa, todo *valor* puede constituirse en un *fin* para la actividad voluntaria.

El *valor* no es sino el *bien* en cuanto es *perfectivo* de otros; del lado del sujeto operante le corresponde el *amor* a ese valor como bien perfectivo. También puede decirse que, así como el *ser* es aquello por lo cual el ente es ente y existente, así el *valor* es aquello por lo cual lo bueno es *bueno y perfectivo*.

Algunos caracteres de los valores

1) Se dice que "el valor *trasciende* al dato", porque ningún ente que nos es dado en esta vida responde plenamente al valor ideal que debería encarnar. Nada es perfecto -ni siquiera dentro de su propia especie o género- en este mundo; siempre le falta algo de lo que debería poseer para adecuarse a su respectivo valor ideal.

2) En el valor se da una *relación a la existencia*. La captación del valor nos mueve a ponerlo en existencia; y, si ya existe, nos gozamos en que exista.

(11) Así, por ejemplo, en el hombre, la unión de los sexos al racionalizarse se hace *matrimonio* estable y monógamo (cuando llega a su perfección). Pero el matrimonio no es obligatorio *para todos*. El celibato, y aun la virginidad por motivos superiores (religiosos, filosóficos, morales, etc.), pueden ser lícitos y aun laudables.

(12) Cfr. J. de Finance, *Ethica Generalis*, pp. 30 ss., Roma, Univ. Gregoriana, 1959.

3) Los valores son *bipolares*, o sea que cada valor tiene su contrario, o *disvalor*: bien y mal; bello y feo; verdadero y falso; deleitable y desagradable, etc. El disvalor no es un valor menor ni una negación del valor: es una *privación* del valor; es decir, la falta del valor que algo -objeto o acto- *debería* poseer.

4) Los valores guardan entre sí una *jerarquía*, sobre lo cual volveremos.

5) Los diversos órdenes de valor no son *homogéneos*: así el valor *verdad* poco tiene en común con el valor *salud*.

De la jerarquía de los valores

1) Los valores *infra-humanos* (no porque no valgan para los hombres, sino porque no valen para él *en cuanto es hombre*). Aquí se ubican los valores de la *sensibilidad*: deleitable, doloroso, deleite, dolor; y los valores *biológicos*: sano, enfermo, etcétera.

2) *Valores humanos infra-morales*: como los *valores económicos* (riqueza-pobreza; caro-barato, etc.) y los *valores eudemónicos* (prosperidad-éxito-fracaso; felicidad-infelicidad; etcétera) (13).

Por encima de éstos están ciertos valores *más espirituales*, como son: los valores *noéticos* (14) verdad-falsedad; conocimiento de la verdad-ignorancia; los *valores estéticos y artísticos*: belleza-fealdad; los *valores sociales*: orden, prosperidad social-desorden, miseria social; los *valores de la voluntad* en cuanto posee cierta naturaleza, energía de carácter, constancia en los propósitos-debilidad, inconstancia, etcétera.

Todos estos valores están lejos de merecer desprecio; pero no consisten en ellos los *valores del hombre en cuanto hombre*; estos son:

3) Los *valores morales*: que afectan al sujeto en lo más íntimo suyo; en sus actos libres, en su libertad: el bien y el mal morales.

4) Los *valores religiosos*: se refieren a la relación del sujeto con el supremo valor, que es el Principio del sujeto mismo: Dios: adoración,

(13) Anteriormente hemos puesto a la felicidad como el fin último formal o abstracto a que todo hombre tiende; aqui, siguiendo a De Finance, la colocamos entre los bienes inframorales. Es que en ambos casos "felicidad" se toma en sentidos algo diferentes. En el primer caso se refiere ante todo a la felicidad *objetiva*, o sea a un Bien capaz de saciar todo nuestro apetito; en el segundo caso se la toma más subjetivamente, como el efecto que ese bien produce en nosotros, y en un plano meramente mundano.

(14) "Noético" se refiere al conocimiento intelectual.

veneración, piedad, respeto sacro, fe, esperanza, caridad, etc., y sus contrarios. Estos valores religiosos, tienen un íntimo nexo con los morales; y, aunque no se reduzcan a ellos, ambos órdenes se envuelven mutuamente: no puede haber moralidad perfecta sin religión, ni religión verdadera sin moralidad (15).

Los valores estrictamente morales son de *índole obligatoria*: implican un *deber ser*, es decir, una *necesidad*, que puede ser desobedecida de hecho -y por eso hay actos inmorales-; pero que de derecho son de una exigencia ineluctable, que se manifiesta en nuestras conciencias.

Y si recordamos que el *valor* tiene íntima conexión con la perfección, y ésta con el *bien*; y si vemos también que el deber ser de los valores morales implica la existencia de una *regla, ley o norma* que indique y mande ese deber-ser, nos daremos cuenta que los *tres caminos* que hemos seguido para alzarnos desde el *mero ser psicológico* de los actos humanos hasta su *ser moral*, son en verdad un solo y el *mismo camino*, visto en tres perspectivas diferentes (16).

E. CONDICIONES O REQUISITOS PARA QUE EL ACTO HUMANO SEA MORAL EN SENTIDO POSITIVO (ES DECIR, PARA QUE SEA MORALMENTE BUENO)

Podemos, con Gredt (17) establecer la *siguiente tesis*: La moralidad primera y específica de los actos humanos surge de su *objeto moral*; la secundaria, de las *circunstancias y del fin* (subjetivo).

1. El objeto moral

El *objeto moral* de un acto es el objeto de ese acto, pero considerado en su *relación a la ley o regla moral*. Efectivamente, el acto se especifica por su objeto; el acto moral, entonces, por su objeto moral, es decir,

(15) J. de Finance, *op. cit.*, n. 24 in fine, p. 38.

(16) La determinación del bien moral en función del *fin* es propio de Aristóteles y de los escolásticos; si se lo hace en función de la *ley o regla*, seguimos en campo escolástico o pasamos al racionalista e incluso al kantiano (en estos últimos casos, con los defectos que veremos); si se hace en función de *valores*, se está en el campo del pensamiento moderno: Lotze, Meinong, Husserl, Scheler, Hartmann.

(17) I. Gredt, *op. cit.*, vol. II, n. 921, pp. 337-339.

cuando va hacia ese objeto en cuanto es conocido por el intelecto como conforme o no-conforme con la regla ética.

Por ejemplo, el acto de matar a un inocente es malo, ante todo, porque su objeto (el homicidio), moralmente considerado, es contrario a la ley moral que manda no matar al inocente, ya que la existencia, como vimos, es algo a cuya conservación todo viviente tiende.

En cambio, el ayudar a un necesitado es un acto moralmente bueno, porque su objeto moral (tal ayuda) está de acuerdo con la ley moral que manda amar al prójimo.

2. Las circunstancias y el fin

Pero *no basta la bondad moral del objeto* para que el acto sea moralmente bueno. Son necesarios, también: a) las *circunstancias*: si por ayudar a un necesitado dejo en la indigencia a mi propia familia, el acto deja de ser moralmente bueno; si doy muerte a un inocente -sin imprudencia- al defender mi propia vida, revólver en mano contra un intento de homicidio, el acto no es moralmente malo si una de las balas, ligera e involuntariamente desviada, va a herir y a dar muerte a un transeúnte que por casualidad pasaba por allí; b) también es necesario que el acto sea hecho con un *buen fin*, subjetivamente querido como tal: si ayudo a un necesitado (objeto moralmente bueno), en las debidas circunstancias (por ejemplo, sin dejar en la indigencia a mis hijos); pero con un fin subjetivo (intención mala): por ejemplo: el lograr la admiración del prójimo -como hacían los fariseos con sus limosnas- satisfaciendo así mi vanidad, orgullo y soberbia, entonces el acto es *moralmente malo*.

De todo esto surge un conocido adagio escolástico-latino: "*Bonum ex integra causa: malum ex quodcumque defectu*", es decir, que un acto para ser moralmente bueno exige que lo sean tanto el *objeto*, como las *circunstancias*, como el *fin* ("*ex integra causa*"); en cambio, basta que *uno* de esos requisitos no sea el debido, para que el *acto sea malo* ("*malum ex quodcumque defectu*").

F. LA REGLA DE LA MORALIDAD, O SEA LA LEY MORAL (18)

Ya vimos que el *bien* es lo primeramente conocido por el intelecto práctico, así como el *ente* lo es por el especulativo. Y también que, por tanto, el primer precepto de la *ley moral* es "*el bien debe hacerse y el mal evitarse*". Así como el primer principio del conocimiento especulativo es el de no-contradicción: "*un ente no puede ser y no ser simultáneamente y bajo la misma relación*".

De aquel primer principio de la ley moral se deducen otros principios -no primeros, sino ya en cierta forma conclusiones- mediante la consideración de las *inclinaciones esenciales del hombre*: la referente a la *conservación de la existencia*; la relativa al *matrimonio* y *educación de los hijos*, y la referente al *conocimiento de la verdad*, hasta llegar a *Dios* y a *vivir en sociedad* sin *dañar* a sus prójimos.

Entonces se raciocina así: "*El bien debe hacerse y el mal evitarse: educar a sus hijos es un bien; luego el educar a sus hijos debe hacerse*". O "*El bien debe hacerse y el mal evitarse; matar a un inocente es un mal: luego, matar a un inocente debe evitarse*".

Todo lo que puede *deducirse* -del modo recién indicado- de los primeros principios de la ley natural, pertenece también a la *ley natural*.

En cambio, cuando algo *indiferente* a la ley natural se *determina* como obligatorio por la autoridad política, ya en forma de ley positiva, y en forma de costumbre jurídica es, precisamente, de *ley y derecho* positivos. Ej.: "*Debe conducirse el auto por la derecha*". "*El plazo para apelar de la sentencia X es de diez días*". "*El robo debe castigarse con tantos años de prisión*" (esto, dentro de ciertos límites, porque imponer un castigo excesivo a un delito de relativa gravedad, o un castigo muy leve a uno de mucha gravedad, ya violaría la ley natural).

Tenemos, así, tres clases de leyes morales y jurídicas:

1. Ley natural

La que capta nuestra inteligencia práctica en sus *primeros principios* e *inmediatas conclusiones* se llama *ley natural*, porque sus preceptos se basan en las inclinaciones naturales -como vimos- de los seres humanos.

2. Ley positiva

Lo que es indiferente a la ley natural y no se determina por ella, sino que es resultado de una *determinación humana* es la *ley positiva* (*).

3. Ley eterna

Pero si nos preguntamos por el fundamento *último de la ley natural*, tenemos que hallarlo en Aquél que ha dispuesto las tendencias naturales de todos los entes y entre ellos las de los hombres, y Él no puede ser sino Dios, en quien existe la *ley eterna*, que es "*la razón de la divina sabiduría, en cuanto es directiva de todas las acciones y movimientos*" (***Suma teológica***, I-II, 93,1).

La *ley natural* no es sino cierta participación, en nuestra inteligencia, de la ley eterna.

La *ley positiva*, una determinación humana de aquello que es indiferente para la ley natural, según vimos.

4. Definición de ley

La *definición general de ley*, analógicamente aplicable a cada una de las que hemos visto, es, según Tomás de Aquino: "*una ordenación de la razón, para el bien común, promulgada por quien tiene a su cargo*

(18) Al establecer las acepciones de la palabra "ley", en el texto nos hemos reducido a la ley eterna, la ley natural (moral y jurídica) y a la positiva (jurídica); pero en realidad las acepciones de tal término son más amplias: a) *latísimamente* comprende toda regla de cualquier clase de actos, incluso las *leyes físicas* que regulan la actividad de la naturaleza infrahumana; b) *latamente*, la regla de los actos humanos de orden técnico o artístico; c) *estrictamente*, la regla de los actos humanos en cuanto humanos o sea la regla moral (y jurídica).

Además, para los hebreos y cristianos existe otra ley: la *ley divino-positiva*, que es la promulgada por Dios en un momento histórico, como los Diez Mandamientos del Sinaí. Los hebreos admiten sólo esa ley, o ley Antigua para los cristianos: estos admiten además la ley Nueva, o de Jesucristo, que sin negar la Antigua, añade el precepto fundamental del Amor (Caritas) y establece los Sacramentos y la Iglesia.

(*) Debe tenerse en cuenta que la ley *positiva humana* puede dividirse en dos clases: a) aquella cuyo contenido es indiferente a la ley natural: ley *positiva*, "de por Sí"; b) aquella cuyo contenido es de ley natural: ley positiva: *"por accidente"*.

el cuidado de la comunidad". (***Suma teológica***, II-II, 90, 4). Expliquemos los términos de esta definición.

• *una ordenación*: en el doble sentido de establecer *un orden* y de implicar *una orden*;

• *de la razón*: porque pertenece a la razón el regular los actos humanos. Se trata de la razón práctica, porque ordena una acción humana.

• *para el bien común*: En el último término, ese bien común es Dios: bien común trascendente de todo el universo.

Pero el fin inmediato puede ser el bien común de una comunidad política, como es el caso en las leyes jurídicas, ya naturales, ya positivas.

• *promulgada*: es decir, manifestada. La promulgación de la ley natural ocurre cuando la conoce nuestra razón práctica. La promulgación de la ley positiva humana se hace por el legislador humano.

• *por quien tiene a su cargo el cuidado de la comunidad*: Si se trata de todo el universo, esa persona es Dios; si se trata del bien común político, el que promulga la ley es también Dios en cuanto a la *Ley natural*, a través de su conocimiento en la razón humana; si se trata de la *ley positiva humana*, el legislador o gobernante competente.

Pero las leyes, ya estrictamente morales, ya ético-jurídicas, regulan la conducta humana sólo en general; así, es *general* el contenido de un tratado de Ética o de Derecho; pero los actos humanos ocurren en lo *singular*, rodeados de mil circunstancias a lo mejor irrepetibles; por eso no basta en Moral el conocimiento abstracto universal de las normas; es necesario aplicarlas a los casos concretos y particulares: ello se hace, especulativamente, por la *conciencia*; prácticamente, por la *prudencia*, de la que hablaremos al tratar de las virtudes morales.

Por eso, la Filosofía moral, considerada aparte de la conciencia de los actos singulares y de la prudencia, es un conocimiento no puramente práctico, sino *especulativo-práctico*; incluso incluyendo la conciencia no perdería ese carácter; pero la recta aplicación de las normas a las situaciones concretas se hace mediante la virtud de la *prudencia*, y entonces el conocimiento se vuelve *práctico-práctico*.

También cabe agregar que hay dos modos de conocimiento del bien y del mal morales: uno *intelectivo*; otro, *afectivo*, que es propio de quien posee las virtudes morales. El intelectivo no basta, porque se puede ser un gran tratadista de Ética y un mal hombre; el afectivo, aunque se dé en una persona inculta, garantiza la rectitud de la acción, aunque no pueda explicar su porqué.

G. LAS VIRTUDES MORALES

1. Virtud en general

Sugerimos aquí de cerca lo dicho a este respecto en otra obra nuestra: "La rectitud ética de los actos humanos estudiados *supra* no puede lograrse, con habitualidad, sin la posición y el ejercicio de las *virtudes morales*".

"*Virtud*, como palabra, deriva de la latina *virtus*, y ésta de *vis*, que significa *fuerza*. De manera que en su sentido originario —más aún, en su auténtico sentido la virtud *no es* una actitud negativa y cobarde (como muchos actualmente creen), sino, por el contrario, algo positivo y hasta viril (recuérdese que *varón* viene del latín *vir*, y que este término tiene también su origen etimológico en *vis*, fuerza).

"En una primera época, pre-filosófica, *virtud* significó cualquier habilidad, sobre todo en el orden técnico -la *virtud* del guerrero (su valentía y destreza), o la del zapatero, por ejemplo- o aún cualidades positivas de entes irracionales, como la *virtud* de tal o cual buen caballo.

"Algo semejante había pasado con la palabra griega *areté*, equivalente a la *virtud* latina" (19).

La virtud es un *hábito operativo bueno*. Expliquemos esta definición: es un hábito o sea una *cualidad firmemente implantada* y no es cualquier hábito sino un hábito *operativo bueno*, es decir, que dispone a operar bien (I. Gredt, op. cit., t. II, n. 956, pgs. 364 y 365). A la virtud se opone el *vicio* que es un hábito operativo malo, que dispone a obrar mal.

2. Virtudes intelectuales y morales

"Las virtudes -en el orden natural- (20) se dividen en *intelectuales*, que perfeccionan el intelecto, y *morales*, que perfeccionan nuestras tendencias apetitivas (voluntad y apetitos sensitivos) (*).

(19) J.A. Casaubon, *Introducción al Derecho*, vol. 2, nn. 26-27, pp. 57-59, Buenos Aires, Edic. Jur. Ariel, 1979.

(20) Orden natural, aquí, para distinguirlo del orden sobrenatural (revelado), con sus virtudes teologales de Fe, Esperanza y Caridad.

(*) Las virtudes intelectuales son: en el intelecto especulativo, el *hábito de los primeros principales*, la *ciencia* y la *sabiduría*; en el intelecto práctico, la *prudencia* y el *arte* (Técnica).

Nos circunscribiremos a las *virtudes morales*. Éstas son más propiamente virtudes que las intelectuales, porque, a) el objeto de las virtudes morales es el bien moral, que es el bien absolutamente hablando, mientras que el bien que es objeto de las virtudes intelectuales es un bien sólo relativamente tal; b) las virtudes morales no se reducen a facultarnos para operar bien, sino que *esencialmente* son inclinaciones hacia el buen uso de las respectivas facultades, o sea, *inclinaciones a obrar bien*, mientras que las intelectuales disponen a operar bien, facilitan el operar bien (del intelecto), pero *no inclinan* a hacerlo." (cfr. I. Gredt, *op. cit.*, t. II, n. 957, p. 365).

3. Virtudes morales cardinales

"Las virtudes morales *principales* se llaman *cardinales*, porque sobre ellas se fundan las demás virtudes morales. Y todas las virtudes morales secundarias pueden reducirse a las cardinales, o sea principales.

Las *virtudes morales cardinales* son *cuatro*, tanto por razón de su *sujeto* como por razón de su *objeto*. El *objeto propio* de las virtudes morales es el *bien moral*, o sea el bien que es tal según el dictamen de la *razón práctica* rectamente orientada.

Esto es, *bien moral o racional* puede considerarse: 1) en su *fuente*, en cuanto consiste en una ordenación de la razón y, en cuanto a ello, la virtud respectiva es la *prudencia* (la cual es a la vez virtud intelectual y virtud moral); 2) en cuanto es el bien referente a las *operaciones relativas a otros* y ello es logrado por la *justicia*; 3) en cuanto se refiere a las *pasiones que impiden hacer algo difícil*, arduo, que la razón sin embargo dictamina como necesario o conveniente, y tales pasiones son ordenadas y moderadas por la virtud de *fortaleza*, la cual vence al temor y refrena la audacia ciega, y 4) en cuanto se refiere a las *pasiones* que impelen a *bienes deleitables* de un modo contrario a la razón y tales pasiones son moderadas por la *templanza*.

En cuanto al *sujeto* de tales virtudes, la *prudencia* reside en la razón práctica; la *justicia*, en la voluntad; la *fortaleza*, en el apetito llamado *irascible* -el que tiende al bien arduo, difícil- y la *templanza*, en el apetito llamado *concupiscible*, que tiende a lo deleitable a los sentidos.

De las cuatro virtudes morales mencionadas, tres se refieren al *fin* del hombre: la *templanza*, la *fortaleza* y la *justicia*. Efectivamente, la templanza dispone al hombre a no apartarse del debido fin por la concupiscencia; la fortaleza, a que no se aparte de él por temor; la justicia, a que no se aparte del debido fin por quedarse con el *bien de otro*. En cambio la *prudencia* se refiere a los *medios* para alcanzar ese fin, es decir, versa sobre las obras particulares, ordenándolas hacia el debido fin último. La prudencia, por lo tanto, inclina a *juzgar rectamente*, con juicio práctico-práctico, sobre las *obras particulares*, en orden al fin último.

Las virtudes morales consisten en un *justo medio* entre dos excesos, que son dos vicios. Así, la *fortaleza* está en un justo medio entre la cobardía y la *audacia ciega*. Y así en las demás. Pero conviene añadir algo: 1) ese justo medio *no es de mediocridad*, sino de *eminencia*, así como el vértice superior de un triángulo está en medio de los otros dos, pero no a la misma altura, sino más arriba; 2) en ciertos casos, ese justo medio está *más cerca de uno de los vicios que del otro*: por ejemplo, en la fortaleza esta virtud está más cerca de la audacia que de la cobardía. Usando el mismo ejemplo metafórico del triángulo, cabe decir que a veces, en materia de virtud moral, ese triángulo no es perfectamente equilátero o no perfectamente isósceles.

"Las *virtudes morales* están todas conectadas entre sí y con el último fin; la falta de una perjudica a las demás: por ejemplo, un juez *sin virtud de fortaleza* puede sentenciar *injustamente* por temor a alguna amenaza; asimismo, un gobernante puede obrar *imprudentemente* por excesiva afición al alcohol, esto es, por no poseer la virtud de *templanza*; un alumno puede no alcanzar el fin de obtener su título profesional debido a su escasa virtud de *fortaleza*, lo cual no le permite sobrellevar los trabajos necesarios, a través de largos años, para estudiar, dar exámenes con éxito y recibirse; un guerrero, también por falta de la virtud de *fortaleza*, puede no defender debidamente la *causa justa* por la que lucha su patria, etc." (cfr I. Gredt. *op. cit.*, t. II, n. 957 y 958, pgs. 366 y 367).

H. LA ÉTICA FORMAL Y LA ÉTICA MATERIAL DE LOS VALORES

1. La Ética formal

Ética formal es la de Kant. Recordemos (Gnoseología) que Kant es un *idealista formal*: para él, en nuestro conocimiento hay un elemento *material* que nos viene de la experiencia, causado por la ignota "cosa

en sí", y varios elementos *formales* que son puestos por nuestro conocimiento mismo: formas de la sensibilidad, categorías del entendimiento e ideas de la razón. Lo material es particular y contingente: lo formal, universal y necesario.

Pues bien, esas tesis de la ***Crítica de la razón pura***, donde el filósofo de Koenigsberg analiza la razón teórica o especulativa, tienen sus correspondientes tesis en la ***Crítica de la razón práctica***, donde dicho filósofo analiza la razón práctica moral. (También lo hace en otras dos obras más sencillas: ***Metafísica de las costumbres*** y ***Fundamentación de las Metafísica de las costumbres***).

Al analizar el campo de nuestra razón *práctica moral*, o sea la reguladora de nuestras acciones, la que establece lo que debe ser y no lo que es, y que Kant identifica con la *voluntad*, distingue también una *materia* y una *forma*. La *materia* está dada por las inclinaciones sensibles: placer, interés, amor (21), felicidad incluso (22). La *forma* en el campo ético es el *deber*. Para Kant, obrar por interés, placer, amor, felicidad o incluso por temor a Dios es obrar egoístamente, cediendo a las inclinaciones de nuestra naturaleza. Tales acciones, aunque sean *hechas de acuerdo* con la norma moral, no son hechas *por* la norma moral (por respeto puro a la ley moral), y por lo tanto no son estrictamente *morales*, en el buen sentido de la palabra.

En cambio si se obra *por el deber mismo*, por *respeto a ley moral*, se obra moralmente. Kant llega a decir que es mejor ayudar a un necesitado sin amarlo (por puro deber) que amándolo, porque aquí hay un motivo no-moral: el amor.

Pero, así como en la razón teórica la *forma* era sí universal y necesaria pero *vacía*, algo semejante ocurre con la razón práctica y su *forma* o la ley del *puro deber*: esta forma o ley es universal y necesaria, pero sin contenido. Pero, a diferencia de la crítica de la razón pura, en que Kant exige para la ciencia (matemática y física) una *síntesis* entre la *forma vacía* y la *materia con contenido*, en la crítica de la razón práctica sostiene Kant que se debe obrar por la *forma ética misma*, y nunca por el contenido, si queremos obrar moralmente. Es que Kant, en lo teórico, no admite una Metafísica como ciencia, pues las formas (o ideas) sin contenido sensible, son vacías y llevan a contradicciones,

(21) Kant no concebía otro amor que el sensible, y, por tanto, interesado; de allí que lo excluyera de lo moral; pero existe el amor de benevolencia, desinteresado, y diversos tipos de amores espirituales, que son lo mejor de la Ética.

(22) Porque Kant confundía felicidad con deleite sensible.

pero sí admite una *Metafísica moral*, basada en la intuición de la ley o forma, que es un *imperativo categórico*, y que dice así: "*obra de tal manera que la máxima de tu acción pueda servir también de principio en una legislación universal*", o sea, en términos más sencillos, obra de tal manera que lo que tú haces, puedas querer que todos lo hagan.

Y pone algunos ejemplos, como éste: *¿es bueno no devolver un depósito recibido?* Veamos si esto puede valer para todos, como principio de una legislación universal: si tal fuera el caso, nadie estaría obligado a devolver los depósitos, y esta forma de relación jurídica desaparecería. Otro ejemplo: ¿es bueno matar a un inocente? Si se pretendiera universalizar esto, la humanidad se aniquilaría a sí misma.

Luego, en ambos casos se trata de algo malo, y por tanto, devolver el depósito o respetar la vida ajena inocente, son moralmente buenos. Pero no (como en el aristotelismo y *en el tomismo*) porque los *objetos* de tales actos sean buenos o malos, sino porque la máxima que ha guiado mi acción puede universalizarse.

Por eso esta Ética es llamada *formal*, pues no admite *materia moral* (objetos, contenidos buenos o malos en sí), sino que una acción será ética si puedo querer que lo que hago yo lo hagan todos, y mala en caso contrario.

Pero a esta Ética se le puede fácilmente objetar: y ¿qué si a mí no me importa que no haya depósitos? Y ¿qué si a mí no me importa que se aniquile la humanidad? Lo que ocurre es que, bajo el aparente *formalismo* puro (y vacío) de la Ética kantiana, en donde la moralidad no surge del objeto del acto, sino de la mera *universalidad* de la ley, existe un cierto *contenido* o *materia*, que se revela en otra versión que el mismo Kant da de su ley moral suprema o imperativo categórico: "*obra de tal manera que veas en el hombre un fin en sí, nunca un medio*". El hombre, pues -no quizás el empírico, movido por intereses sensibles, sino el trascendental-, es el *contenido o materia* de la moral kantiana.

¿Qué decir ahora de este principio? No cabe duda de que en toda verdadera moral el hombre no puede ser considerado *como un mero instrumento* de otros hombres o de otros intereses: pero, ¿es el hombre un *fin en sí*, absolutamente hablando? Si lo fuera, sería el *bien en sí*, sería Dios; y, en efecto, existe en la ética kantiana una implícita divinización del hombre como Yo trascendental; divinización que se desarrollará y explicitará en los sucesores idealistas de Kant: Fichte, Schelling y Hegel.

Entonces cabe decir que, aunque la moral kantiana pone al hombre por encima de deleites, deseos, pasiones, intereses materiales, etc., no lo pone por encima de *una gran soberbia*, que es el peor de los males morales.

Incluso Dios es admitido por la moral kantiana -como postulado moral- para que, en otra vida, pueda unir, en cada hombre, el cumplimiento del deber con la felicidad, que en esta vida andan a menudo separados; y también, como postulado moral, admite Kant la inmortalidad del alma, porque éste debe perfeccionarse moralmente indefinidamente, y tal perfeccionamiento no puede darse en esta vida, por lo cual es necesaria otra, inacabable, para que prosiga la tarea moral, que es el acercarse al ideal de no obrar jamás por otro motivo que el deber por el deber mismo.

Pero, como vimos, la moral kantiana, aparte de no poder fundar la moralidad de la mera universalidad de la ley, tiene dos grandes defectos: el despreciar el amor como motivo moral, por haber reducido indebidamente el amor al amor sensible; y la soberbia que implica el proclamar al hombre un *fin en sí*.

2. La Ética material de los valores

El vacío y la frialdad inhumanas del formalismo moral kantiano, hizo que a principios de siglo surgieran intentos *de una nueva ética material*, fundada en los ya estudiados *"valores"*.

Para la Filosofía tradicional, el *valor* es un aspecto del *ser*: la *perfección* de un ser que lo hace así digno de amor; no disocia nunca el valor del ser ni lo valioso del ente: porque fuera del ente y su ser (y del Ser subsistente) *nada hay*.

En cambio, en la *Filosofía moderna*, al surgir el tema de los valores se los disoció del ser o del ente, porque para los modernos "ente" es sólo el corpóreo y material; los valores no son tal cosa; por tanto fueron concebidos, o como *valores sin ser* ("los valores valen pero no son") o como *entes ideales*, por oposición al ente real, desvalorizado por el cartesianismo y por la físico-matemática.

La principal Ética fundada en los valores es la del filósofo alemán *Max Scheler* (1874-1928), discípulo primero de Eucken en la Universidad de Jena, y luego de Husserl en Friburgo de Brisgovia. El título de su gran libro sobre Ética se llama ***El formalismo en la ética y la ética material de los valores***.

Los valores son para Scheler "cualidades" de un orden especial, que descansan en sí mismos -no son entes- y se justifican por sí mismos. Son *objetivos* -aunque no "reales" (23)- y se captan por actos de *emoción*, no de inteligencia. La jerarquía de los valores scheleriana es más o menos como la que expusimos en parágrafos anteriores, y culmina en los valores de lo *sagrado*. Un acto humano es éticamente bueno cuando respeta la jerarquía objetiva de los valores. El espíritu es aquello propio del hombre que capta los valores. En el período católico de Scheler el supremo valor es Dios: en su posterior período panteísta también lo es; pero en las obras de esa época Dios aún no existe: la evolución del cosmos tiende hacia El como hacia el Ideal supremo.

I. EL INDIVIDUO Y LA PERSONA

1. Individuo y persona

Para la Filosofía tradicional, *toda persona era individuo*: pero *no todo individuo era persona*.

Individuo era lo *indiviso en sí mismo y dividido respecto de los demás*. Todo ente real era individual: en efecto, si no fuera "indiviso en sí mismo" no sería *un* ente, sino *dos* (o más); si no fuera "dividido respecto de los demás", se confundiría con ellos, no sería algo singular o irrepetible.

En cambio -como vimos en Antropología filosófica- no todo ente era persona, sino sólo los entes racionales -hombres, ángeles, Dios-; por eso Boecio definía la persona como una *"sustancia individual de naturaleza racional"*.

2. El personalismo: Scheler, Maritain

En la Filosofía moderna han surgido tendencias -llamadas genéricamente "personalismo"- que tienden a diferenciar, en el hombre mismo, el *individuo* de la *persona*. Así, en Scheler y muchos otros.

(23) Porque para estos autores, lo "real" se reduce a lo físico y a lo psicológico, y dentro de los límites de lo sensible. Para Aristóteles y S. Tomás, en cambio, real es lo que es capaz de existir independientemente del conocimiento humano y puede ser algo sensible o no-sensible. Por eso para éstos los valores son perfecciones del ente mismo.

En el seno de la misma Filosofía tradicional, en uno de sus principales representantes contemporáneos -Jacques Maritain-, se dio una exagerada distinción entre *individuo y persona* en el hombre mismo.

Las razones originarias para esa exagerada distinción fueron de orden político: el *liberalismo individualista* sometía el Estado y el bien común al bien individual; el Estado sólo existía en beneficio del individuo; el bien común no era sino la suma de bienes individuales; por el lado contrario, los *totalitarismos* sometían el individuo al Estado (fascismo, nazismo, comunismo) y el bien individual era sacrificado al bien común, erróneamente identificado con el bien del Estado.

Para hallar un justo medio entre esos dos errores, Maritain recurrió a una exagerada distinción y hasta cuasi-oposición entre *individuo* y *persona* en el hombre. El hombre era *individuo* en cuanto material y sensible; miembro de una especie o género; era, en cambio, *persona* en cuanto espiritual, dotado de inteligencia y voluntad libre, semejante en ello a los espíritus puros. Y entonces creía resolver así el problema de las relaciones del ser humano y del Estado: en cuanto *individuo* el hombre estaba sometido al Estado, y el bien individual, al bien común (así, por ejemplo, en lo económico); pero en cuanto *persona*, el ser humano estaba por encima del Estado, y su bien personal (los bienes espirituales) por encima del bien común.

3. La primacía del bien común: De Koninck y otros

Varios autores tomistas reaccionaron sin embargo ante esta dicotomía: en el Canadá, *De Koninck* y *Lachance*; en nuestro país, el *P. Meinvielle* sostuvieron la primacía del bien común.

No tuvieron dificultad en mostrar que la dicotomía maritainiana amenazaba con dividir en dos a un único sujeto de existencia y operación; que *en el hombre todo lo individual es personal,* y *todo lo personal es individual*; y que existen innumerables textos tomistas sobre la superioridad del bien común respecto del bien individual.

Mostraron que era un error identificar el *bien común* con el bien del Estado (considerado ante todo como gobierno y administración), y, sobre todo, hicieron ver que el bien común *es también* un bien personal, a tal punto que si no lo fuera no sería un bien común (a muchos), sino el bien de una entidad indebidamente sustancializada: el Estado o la sociedad totalitarios.

El *bien común* se distingue del *bien meramente individual*, en que éste beneficia sólo a un individuo (por ejemplo, mi traje, mi dinero, etc.), mientras que el bien común puede beneficiar a un gran número de personas: por ejemplo, el ambiente general de *verdad, bondad moral, belleza, eficiencia, organización*, etc., que se da en una sociedad dada. Ello beneficia a todos los miembros de esa sociedad. Asimismo, hay muchos tipos de bien común: *el bien común familiar; el bien común de las sociedades intermedias* (entre el individuo y el Estado): empresas, corporaciones, gremios, sociedades civiles o comerciales de todo género; el de las regiones naturales y sociales de un país (Cuyo, Litoral, Noroeste, etc.), y, por encima del *bien común político* (que es el que el Estado logra en *beneficio de las personas*), *el bien común de la humanidad, el bien común del universo*, y, por sobre todo, el *Bien Común trascendente y separado*, que es Dios; pues es el Bien por esencia, del que pueden participar todos los hombres que se salvan. Además -para los católicos- está *el bien común de la Iglesia*, y el de sus respectivas comunidades religiosas para los de los otros cultos. Y aunque es verdad que hay un texto de Tomás de Aquino, que dice que la persona humana no se ordena con todo su ser y con todo lo suyo al bien común político, ello no es porque el bien individual sea superior al bien común, sino porque el hombre no se ordena solo a la sociedad política, sino que por encima de ella están el bien común de la humanidad, del universo, de la Iglesia y de Dios.

Cuestionario

- ¿Cuál es el origen etimológico de los términos "Ética" y "Moral", ¿Qué significarían esos términos de acuerdo con su etimología? ¿Por qué ello sería insuficiente?
- ¿De qué diversas maneras pueden ser estudiadas las costumbres o actos humanos?
- ¿Cómo los estudia la Ética o Moral? ¿Qué tipo de ciencia es? ¿En qué se diferencia de la técnica o artes mecánicas?
- ¿Cuál es la recta ubicación epistemológica de la Ética, y por qué?
- ¿Por qué se "subalterna" la Ética a la Antropología filosófica?
- ¿Qué se entiende por "actos humanos" y en qué se diferencian de los meros "actos del hombre"?
- Haga el análisis de un acto humano en sus actos parciales de intención, deliberación y ejecución.
- Aclárelo con un ejemplo práctico.
- Relacione el acto humano con el libre albedrío y con su fundamentación filosófica.
- ¿Por qué tres caminos podemos ascender del acto humano, psicológicamente tomado, al moralmente tomado?
- Explique y ponga ejemplos de experiencia moral.
- Ascienda al acto humano moralmente considerado por el camino del último fin o bien supremo del hombre.
- ¿Todo ente tiende a un fin? ¿Todos lo hacen del mismo modo? Distinga.
- ¿Tiende todo acto humano a un fin último, por lo menos virtualmente?

- Distinga entre tres clases de bienes.
- Pruebe que en todo acto humano el hombre tiende a un fin último.
- ¿Qué es bien último formal y qué bien último material?
- Determine el debido fin último "material" del hombre y haga el cuadro sinóptico de los bienes "materiales". ¿Por qué sólo el Ser y Bien absolutos pueden ser el debido fin último "material" del hombre? ¿Por qué no los otros bienes?
- ¿Cuándo, por tanto, el acto humano es moral, según este "camino" hacia el fin último?
- Relacione ahora los actos humanos con las normas o reglas morales. Establezca cuál es el primer principio de la razón humana práctica.
- Funde el orden de los preceptos morales en el orden de las inclinaciones humanas.
- Relacione ahora los actos humanos con los valores.
- Relacione el bien con el valor.
- ¿Qué es un valor?
- Exponga algunos caracteres de los valores.
- Establezca la jerarquía de los valores en forma ascendente.
- ¿Qué relación existe entre valor moral y deber-ser?
- ¿Qué conexión existe entre los valores morales, la ley moral y el fin último?
- ¿De qué elementos surge la bondad moral de un acto?
- ¿Qué papel desempeña el objeto del acto? Dé ejemplos.
- ¿Qué papel desempeñan las circunstancias? Dé ejemplos.
- ¿Qué papel desempeña el fin (subjetivo)? Dé ejemplos.
- ¿Cuál es el primer principio de la ley moral?
- ¿Cuáles son las primeras conclusiones deducidas de ese principio?
- ¿Qué ley regula los actos indiferentes para la ley moral?

- Dé la definición general de ley y distinga entre ley eterna, ley natural, ley positiva humana y ley positiva divina.
- Distinga el conocimiento intelectivo del conocimiento afectivo de lo moral.
- ¿De dónde deriva la palabra "virtud"?
- ¿La verdadera virtud es algo negativo y cobarde?
- ¿Qué sentido tenía la palabra "virtud "en la época pre-filosófica?
- Defina la virtud en general y explique esa definición,
- ¿Cómo se dividen las virtudes del hombre en el orden natural?
- ¿Qué son las virtudes morales, cuáles son las principales y por qué son llamadas más propiamente "virtudes" que las intelectuales?
- ¿Hay una virtud que es a la vez intelectual y moral? ¿Cuál es?
- ¿Cómo se llaman las virtudes morales principales y por qué?
- Distinga cada una de esas virtudes por su sujeto y por su objeto.
- ¿Cuáles de ellas se refieren al fin del hombre y cuál regula los medios?
- ¿Son un justo medio las virtudes morales? ¿Justo medio entre qué?
- Su justo medio ¿es de mediocridad o de eminencia?
- ¿Qué figura geométrica puede representarlas metafóricamente.
- El justo medio de la virtud, ¿está siempre a igual distancia de ambos extremos (vicios opuestos)? Dé algún ejemplo.
- Muestre cómo las virtudes morales están conectadas entre sí y con el último fin.
- Exponga la ética formal de Kant; determine por qué se la llama "formal". ¿Cuál es la expresión del imperativo categórico?
- Objete a esta ética, sobre la base de su supuesto carácter totalmente formal.
- ¿Cuál es el bien o fin "material" qué se oculta en esta ética?

- ¿Cuál es en ella el fin en sí? ¿Qué mal moral implica ello?
- ¿Qué defectos sigue teniendo esa moral, así interpretada?
- ¿Qué nuevo tipo de Ética "material" surgió a principios de siglo?
- ¿Cómo es llamada esa Ética?
- ¿Qué es el valor en la Filosofía tradicional?
- ¿Qué es el valor en la Filosofía moderna? ¿Por qué separa el valor del ser o del ente?
- ¿Quién es el principal autor de una Ética material fundada en los valores? ¿De quiénes fue discípulo y cómo se llama su libro principal?
- ¿Qué características tienen los valores según Scheler?
- ¿Por qué tipos de acto se los capta? ¿Qué es para él el espíritu?
- ¿Cuáles son para Scheler los valores más altos?
- ¿Hubo una evolución en el pensamiento del autor a que nos estamos refiriendo?
- ¿Qué eran el individuo y la persona para la Filosofía tradicional? ¿Había entre ambos, en el caso del hombre, una distinción real?
- ¿Qué ha ocurrido en ciertas líneas de la Filosofía moderna al respecto?
- ¿Hay en Scheler distinción real entre individuo y persona en el hombre?
- ¿Qué filósofo neotomista exageró la distinción, en el hombre, entre individuo y persona?
- ¿Qué razones lo llevaron a ello?
- ¿Qué relaciones existen, para Maritain, entre el individuo y el bien común y entre la persona y ese mismo bien?
- ¿Qué filósofos tomistas, entre otros, reaccionaron contra ello?
- ¿Qué defectos encontraron en la posición maritainiana?
- ¿Es el bien común el bien "del Estado" o es también un bien personal?

- ¿En qué se distingue el bien común del bien individual? Dé ejemplos.
- ¿Qué es, en esta posición, el bien común político?
- ¿Existen otros bienes comunes, por encima y por debajo del bien común político?
- ¿Cómo explican, entonces, estos autores el texto de Tomás de Aquino que dice que la persona humana no se ordena, con todo lo que ella es ni con todo lo suyo, al bien común político?

Texto auxiliar

Aristóteles, ***Ética Nicomaquea***, L. X, cap. VII, p. 252 ss; trad. castell. de A. Gómez Robledo, México, ed. Universidad Nacional Autónoma de México (edic. bilingüe greco-castellana), 1954.

[Sobre la más alta felicidad]

Si la felicidad es, pues, la actividad conforme a la virtud, es razonable pensar que ha de serlo conforme a la virtud más alta, la cual será la virtud de la mejor parte del hombre. Ya sea ésta la inteligencia, ya alguna otra facultad a la que por naturaleza se adjudica el mando y la guía y el cobrar noticia de las cosas bellas y divinas; y ya sea eso mismo algo divino o lo que hay de más divino en nosotros, en todo caso la actividad de esta parte ajustada a la virtud que le es propia, será la felicidad perfecta. Y ya hemos dicho antes que esa actividad es contemplativa.

Esta proposición puede aceptarse como concordante con lo dicho en los libros anteriores y con la verdad. La actividad contemplativa es, en efecto, la más alta de todas, puesto que la inteligencia es lo más alto de cuanto hay en nosotros; y de las cosas cognoscibles las más excelentes son también las que constituyen la esfera de la inteligencia. Y es, además, esta actividad la más continua, porque contemplar podemos hacerlo con mayor continuidad que otra cosa cualquiera.

Por otra parte, pensando como pensamos que el placer debe ir mezclado con la felicidad, vemos que, según se reconoce comúnmente, el más deleitoso de los actos conformes con la virtud es el ejercicio de la sabiduría. El solo afán de saber, la Filosofía, encierra, según se admite, deleites maravillosos por su pureza y por su firmeza; y siendo así, es razonable admitir que el goce del saber adquirido sea mayor aún que el de su mera indagación.

A más de esto, la autosuficiencia o independencia de que hemos hablado puede decirse que se encuentra sobre todo en la

vida contemplativa. Sin duda que tanto el filósofo como el justo, no menos que los demás hombres, han menester de las cosas necesarias para la vida; pero supuesto que ya estén suficientemente provistos de ellas, el justo necesita además de otros hombres para ejercitar en ellos y con ellos la justicia, y lo mismo el temperante y el valiente y cada uno de los representantes de las demás virtudes morales, mientras que el filósofo, aún a solas consigo mismo, es capaz de contemplar, y tanto más cuanto más sabio sea. Sería mejor para él, sin duda, tener colaboradores; pero en cualquier evento es el más independiente de los hombres.

Asimismo, puede sostenerse que la vida contemplativa es la única que se ama por sí misma, porque de ella no resulta nada fuera de la contemplación, al paso que en la acción práctica nos afanamos más o menos por algún resultado extraño a la acción.

La felicidad, además, parece consistir en el reposo [sjolé: buen ocio], pues trabajamos para reposar [para tener el buen ocio, que hace posible la contemplación] y guerreamos para vivir en paz. Ahora bien los actos de las virtudes prácticas tienen lugar en la política o en la guerra; pero las acciones en estos campos parecen ser sin descanso. Las de la guerra son así enteramente, ya que nadie escoge guerrear ni prepara la guerra sólo por guerrear, pues pasaría en opinión de homicida consumado quien convirtiese en enemigos a sus amigos sólo para que hubiese combates y matanzas. Mas también la vida del político es sin descanso, y se procura en ella algo además de la mera actividad política, a saber: puestos de mando y honores, y además la felicidad para sí y sus conciudadanos; una actividad distinta de la actividad política, y que evidentemente la buscamos todos como algo diferente.

Si, pues, no obstante que entre las acciones virtuosas las acciones políticas y bélicas aventajan a las otras en brillantez y magnitud, carecen de hecho de todo solaz y tienden a otro fin ulterior, y no son buscadas por sí mismas; si por otra parte la actividad de la inteligencia parece superar a las demás en importancia (porque radica en la contemplación y no tiende a otro fin fuera de sí misma, y contiene además como propio un placer

que aumenta la actividad); si, por ende, la independencia, el reposo [buen ocio] y la ausencia de fatiga (en cuanto todo esto es posible al hombre) y todas las demás cosas que acostumbran atribuirse al hombre dichoso se encuentran con evidencia en esta actividad, resulta en conclusión que es ella la que puede constituir la felicidad perfecta del hombre, con tal que abarque la completa extensión de la vida, porque de todo lo que atañe a la felicidad nada puede ser incompleto.

Una vida semejante, sin embargo, podría estar quizá por encima de la condición humana, porque en ella no viviría el hombre en cuanto hombre, sino en cuanto hay en él algo divino. Y todo lo que este elemento aventaja al compuesto humano (24), todo ello aventaja al acto de cualquier otra virtud. Si, pues, la inteligencia es algo divino (25) con relación al hombre, la vida según la inteligencia será también una vida divina con relación a la vida humana. Mas no por ello hay que dar oídos a quienes nos aconsejan, con pretexto de que somos hombre y mortales, que pensemos en las cosas humanas y mortales, sino que en cuanto nos sea posible hemos de inmortalizarnos y hacer todo lo que en nosotros esté para vivir según lo mejor que hay en nosotros, y que, por pequeño que sea el espacio que ocupe (26), sobrepasa con mucho a todo el resto en poder y dignidad (...).

(24) Por "compuesto humano" se entiende, en el aristotelismo y en el tomismo, el ente humano, en cuanto compuesto de alma racional y cuerpo orgánico, como vimos en Antropología filosófica. Pero nuestro intelecto, en función especulativa o contemplativa, es algo que "sobrepasa" de alguna manera el compuesto humano, pues es lo puramente espiritual en nosotros. Ello sin necesidad de hacer de tal intelecto algo realmente separado del alma humana; por el contrario, es su más alta potencia.

(25) No implica esto, en Aristóteles, una posición panteística ni antropoteística -como ocurre en el idealismo moderno-, porque, para los griegos, "divino" no era sólo el Sumo Dios -el *Acto Puro* de Aristóteles-, sino todo lo inmaterial; todo lo superior al mundo corruptible.

(26) De hecho, siendo el intelecto inmaterial y espiritual, no ocupa *ningún* espacio, y esto lo sabe muy bien Aristóteles; pero se acomoda aquí al modo común de expresarse. Ahora bien: esta inespacialidad del intelecto no debe confundirse con la de un punto geométrico: éste es inextenso; pero tiene ubicación en el espacio y se define en función de la extensión, de la que es, de algún modo, principio. En cambio, el intelecto es una realidad ajena por completo a la espacialidad y a la extensión. No es, pues, inextenso a la manera de un punto geométrico.

Bibliografía

Para los alumnos:

La dada en el primer capítulo de este libro, y además:

J. Maritain, ***Las nociones preliminares de la Filosofía moral***, Buenos Aires, ed. castell. Club de Lectores, 1966.

R. Simon, ***Moral***, Barcelona, ed. castell. Herder, 1968.

R. Jolivet, ***Curso de Filosofía*** (en un tomo), pp. 323-401, nn. 243-311, Buenos Aires, ed. castell. Club de Lectores, 1968.

Para los profesores:

Lo mismo que lo indicado para los alumnos, y además:

Aristóteles, ***Ética Nicomaquea***, varias edic. en distintos idiomas.

Aristóteles, ***Ética Eudemia***, ídem.

Aristóteles, ***Magna Moral***, ídem.

J. Maritain, ***La philosophie morale***, París, ed. Gallimard, 1960. (Hay traducc. castell.).

R. Jolivet, ***Tratado de Filosofía***, t. IV: *Moral*, Buenos Aires, ed. castell. Lolhé, 1958.

H. B. Veatch, ***Ética del ser racional***, Buenos Aires, edic. castell. Labor.

J. Pieper, ***El ocio y la vida intelectual***, Madrid, ed. castell. Rialp, 1962.

J. Pieper, ***Las virtudes fundamentales***, Madrid, ed. castell. Rialp.

M. Scheler, ***Ética (El formalismo en la ética y la ética formal de los valores)*** (posición antikantiana; pero niega que los valores, aunque objetivos, sean realidades; orientación fenomenológica), Madrid, ed. castell. Rev. de Occidente, varias ediciones.

M. Scheler, ***El resentimiento en la moral***, Madrid, ed. castell. Rev. de Occidente, varias ediciones.

J. Leclercq, ***Las grandes líneas de la Filosofía moral***, Madrid, edic. castell. Gredos; edit original: ***Les grandes lignes de la Philosophie morale***, Lovaina, 1947.

J. Sepich, ***Introducción a la Ética***, Buenos Aires, Edic. Emecé.

XI.Metafísica

A. ETIMOLOGÍA, OBJETO MATERIAL Y FORMAL Y NATURALEZA DE LA METAFÍSICA

B. UBICACIÓN EPISTEMOLÓGICA DE LA METAFÍSICA

C. DIVISIÓN DE LA METAFÍSICA

D. METAFÍSICA GENERAL

1. Del ente en general.

a) Descubrimiento del ente en cuanto ente.

b) Descripción y análisis del ente en general (ente trascendental).

c) El primer principio metafísico y lógico.

2. Las propiedades trascendentales del ente.

E. METAFÍSICA ESPECIAL

1. El ente finito en general.

a) Sustancia y accidente.

b) Acto y potencia.

c) Esencia y ser.

d) Las causas del ente finito.

2. El ente finito espiritual.

a) El alma separada.

b) Los espíritus puros creados.

3. El ente Infinito (Teología natural).

a) La existencia de Dios.

b) La naturaleza o esencia de Dios y sus "atributos operativos".

A. ETIMOLOGÍA, OBJETO MATERIAL Y FORMAL Y NATURALEZA DE LA METAFÍSICA

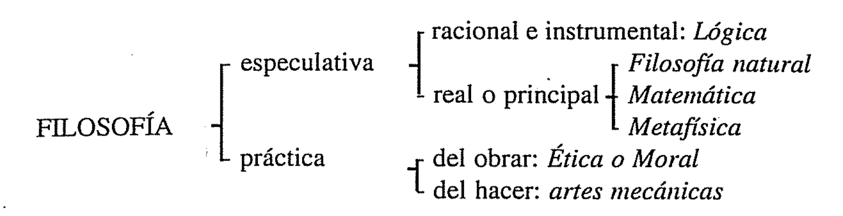
La palabra "*Metafísica*" viene del griego "meta ta physika", que significa *más allá de las cosas físicas*, o *más allá de lo físico*.

El *objeto material* de la Metafísica es el ente, todos los entes; el *objeto propio o formal*, el ente en cuanto ente; el ente en su ser. Porque todas las demás ciencias filosóficas o positivas estudian tal o cual tipo de ente: el ente mutable, la Filosofía natural; el ente cuantitativo, la Matemática; el ente de razón de segunda intención, la Lógica, el ente moral (los actos humanos, o el hombre mismo, en cuanto se dirige o se aparta de su debido último fin), la Ética, etc. En cambio la Metafísica no estudia *este o aquel tipo de ente*, sino el *ente en cuanto tal*, sea cual fuere; o, si se quiere, aquello *por lo cual* el ente es ente (el *ser* o *esse*).

Esta ciencia -que es también sabiduría- es una *ciencia especulativa y no práctica*, porque su objeto -el ente en cuanto tal- no es algo hecho por el hombre, sino algo ante lo cual el hombre se halla (y al cual él mismo pertenece, porque el hombre es también ente); por eso tiende a conocerlo en su verdad; no a producirlo ni obrarlo.

B. UBICACIÓN EPISTEMOLÓGICA DE LA METAFÍSICA

Si adoptamos la división de la Filosofía que comienza a hacerlo por *el fin* que persiguen las disciplinas que la componen -según ya vimos en la primera unidad de esta obra-, la *Metafísica*, como acabamos de ver, está entre las *ciencias especulativas* reales o principales, y en tercer lugar (no porque sea la menos importante, sino porque presupone las otras) entre ellas, y no entre las *ciencias prácticas*, que también tienden al conocimiento de la verdad; pero para regir desde allí el obrar o hacer humanos. Pero será mejor que reproduzcamos ese cuadro:



C. DIVISIÓN DE LA METAFÍSICA

Como dijimos al principio de esta obra, la Metafísica, propiamente hablando, no tiene divisiones, porque su objeto formal es siempre el mismo *-el ente en cuanto ente-* y éste se extiende, de algún modo, a *todo*. Pero por razones de comodidad didáctica se la puede dividir de distintos modos. Los dos más frecuentes son los que siguen:

Metafísica
- 1) *gnoseología* (el ente en el conocimiento).
- 2) *Ontología o Metafísica general* (el ente en general).
- 3) *Teología natural o Teodicea* (la causa del ente: Dios).

O si no:

Metafísica
- a) *Metafísica general*: el ente en general.
- b) *Metafísica especial*:
  - 1) El ente finito *en general.*
  - 2) El ente finito *inmaterial.*
  - 3) El ente *infinito*: Dios.

En la presente obra, como ya hemos estudiado aparte la *Gnoseología* (1) adoptaremos aproximadamente *la segunda* de las divisiones expuestas, aunque tiene sus defectos.

D. METAFÍSICA GENERAL

1. Del ente en general

a) *Descubrimiento del ente en cuanto ente.*

Contrariamente a la Metafísica racionalista -que arrancaba de Descartes y se desarrolló a través de Spinoza, Malebranche, Leibniz,

(1) Para adaptarnos de algún modo al programa de estudios.

Wolff y sus seguidores, única Metafísica a la que Kant conocía, y a la que criticó- *no pretendemos* que la Metafísica sea una ciencia construida sobre la base de *puros conceptos independientes de la experiencia.*

Todo conocimiento humano *arranca de la experiencia* -aunque no se quede en ella, al modo empirista-; por lo tanto, también hallaremos en la experiencia -de algún modo- el objeto de la Metafísica: *el ente en cuanto tal.*

En primer lugar, como hemos visto, nuestros *sentidos externos*, completados y perfeccionados por los *internos*, nos muestran en forma inmediata e indubitable los *entes* infrahumanos o humanos que forman nuestro mundo. En segundo lugar, la *capacidad de nuestra inteligencia* para reflexionar sobre sí misma, nos muestra esos otros *entes* (2) que son el *acto de entender,* la *potencia intelectiva* -y la *volitiva-* y el *yo mismo* como núcleo sustancial de donde todo ello emana.

Los *sentidos humanos*, contrariamente a los del animal irracional, están penetrados de *inteligencia.* No nos ofrecen un *caos de sensaciones*, ni *meros fenómenos* cuyo *ser* se agote en el aparecer a nosotros, sino *entes corpóreos, sensibles, materiales, mudables*: minerales, vegetales, animales irracionales, otros hombres, y entes técnicos, por el hombre creados sobre una base material-natural preexistente.

A partir del conocimiento de esos *entes*, nuestra inteligencia forma primero los conceptos *filosófico-naturales* (y de la vida vulgar) pertenecientes al *primer grado de abstracción* o *abstracción total* (3) deja de lado la *individualidad* de la materia que integra esos entes; pero no los caracteres *generales* de la materia (sensible) misma: de este hombre Juan, con *su* carne y *sus* huesos, pasamos por abstracción al concepto universal de hombre, el cual -al contener la nota "animal"- contiene implícitamente la carne y los huesos *en general.*

En un segundo momento de penetración abstractiva, nuestro entendimiento deja de lado, en los entes singulares y sensibles, no sólo la singularidad de su materia, sino la materia sensible misma, y pasa por abstracción a la "forma" cantidad o "materia inteligible": forma así las nociones de cuerpo matemático, de figura geométrica, de línea; de número: estamos en la *Matemática.*

(2) No olvidemos que los accidentes son también -a su modo- *entes*, modos de ser (secundarios) del ente sustancial.

(3) Entendemos por "abstracción total" la que abstrae el todo (la esencia genérica o específica) de las partes subjetivas (los sujetos individuales en quienes se realizan).

Pero en un tercer momento de penetración abstractiva (abstracción *intensiva* la llama C. Fabro), en el ente sensible de la experiencia externa, y en el trans-sensible de la inteligencia y su reflexión sobre sí misma, captamos el *ente en cuanto ente*, noción que no incluye ninguna materia. Captar el ente en cuanto ente es haber llegado a ser al "*esse*", es decir, a aquello por lo cual los entes existen.

Asimismo, la "abstracción" metafísica requiere una *separación* ("*separatio*"). Porque la mera abstracción podría darnos nociones que no encierran ninguna materia, pero que son así tan sólo en nuestra mente, intencionalmente inmateriales: así ocurre con los entes lógicos: el universal lógico, el sujeto, el predicado, los términos medio, mayor, menor, en cuanto tales, no encierran materia sensible; pero ello no quiere decir que los entes reales que les corresponden no la encierren: "S es P" no encierra materia, pero "Juan es hombre" incluye conceptos que aluden a la materia sensible que Juan, en cuanto hombre, tiene en la realidad. Ello no bastaría para la Metafísica, que aspira a llegar a una *inmaterialidad real*. Pues bien: la reflexión de la inteligencia sobre si misma, captando los conceptos, los actos, la potencia intelectiva (y la volitiva) y el mismo yo sustancial-racional, alcanza realidades que *en sí mismas son inmateriales*, como lo vimos en Antropología filosófica. Ya tenemos, pues, un *tipo de entes* realmente inmateriales.

Asimismo, ya antes, al culminar la *Filosofía general de la naturaleza*, o, si se quiere, la *Cosmología* (que es parte de la Filosofía natural), se descubre por raciocinio demostrativo que todos los movimientos del mundo tienen por Causa y Fuente primera y permanente un *Primer Motor* (Dios), que, como dice Aristóteles hacia el final de su *Física*, "no tiene dimensiones cuantitativas"; es decir, que es espiritual.

Con ello ya tenemos dos tipos de entes *realmente inmateriales: el alma intelectiva*, con sus potencias, hábitos y actos asimismo inmateriales, *y Dios como Primer Motor del universo.*

Se infiere de aquí que, *realmente*, el ente *no es necesariamente material* (como piensan los marxistas y otros materialistas); y por tanto nuestra inteligencia puede emitir con verdad el siguiente juicio: "*El ente no es necesariamente material*". Esto es la "*separación*" ("*separatio*"): el acto judicativo negativo (y no ya la mera simple aprehensión intelectiva) que declara la real separación entre *ente* y *ente material*; real separación (no mera abstracción), porque vimos que *existen entes reales inmateriales*.

Resulta de ello que la verdadera Metafísica se ocupará de dos tipos de entidades: 1) de aquellas que *pueden existir material o inmaterialmente*: el ente mismo, la esencia, el ser, la sustancia, el accidente, el acto, la potencia, etc.; y 2) de aquellas que *son realmente inmateriales*: el alma intelectiva, los espíritus puros creados (llamados ángeles en Teología sobrenatural) y Dios.

b) *Descripción y análisis del ente en general (ente trascendental).*

Por *ente* puede entenderse el *ente predicamental*, es decir, el ente finito que se divide en las *diez Categorías*, o el *ente trascendental*, que, desbordando a aquél, incluye también determinaciones supracategoriales y hasta, *en cierto modo*, al mismo Dios.

"Y en cierto modo, hasta el mismo Dios", hemos dicho. Y así lo hemos expresado -"en cierto modo'- porque Dios no es un ente más - sólo que más grande y más poderoso- que se incluya "bajo" el concepto de ente, como un individuo más junto a otro.

El concepto de *ente trascendental* es *análogo*, y Dios "cae bajo" él más bien como *Causa del ente*, que como un ente más.

Pero esta *Causa del ente*, que llamada también el *Ser mismo Subsistente* siendo Puro Ser, puede sin embargo ser llamado también Ente (por analogía). Porque no es *Puro Ser* de tal manera que carezca de *Esencia*. Tiene *Esencia*; pero ésta, en Él, se identifica con el *Ser*, con el *Acto de Ser*. Dios es el *Ser por esencia* (como se verá). Mientras que, como también veremos, en los demás entes hay distinción real entre la *esencia* (lo que el ente es: árbol, piedra, hombre, ángel) y el *ser* el *acto de ser* que hace que dicha esencia esté ex-sistiendo realmente.

En Dios no hay distinción real de Esencia y Ser; sólo hay una distinción de razón que *nuestro* entendimiento hace en Él al pensarlo, para poder pensarlo, precisamente; pero dándose cuenta al mismo tiempo que esa distinción no es real.

El ente es algo comunísimo, pues puede predicarse de todo; es, pues, nuestro concepto *más extenso*. Pero en su caso no se cumple la ley lógica que afirma "a mayor extensión, menor comprensión", porque el de ente es también el concepto más comprensivo, más rico, dado que todo lo que es, es ente, so pena de no ser nada. Lo que sí, es que ese riquísimo contenido es confuso, y es tarea de toda la Filosofía, y en especial de la Metafísica, el ir desentrañando y aclarando ese contenido.

Pero el ente es *análogo*: remitimos a lo dicho en Lógica no-matemática sobre analogía, y su distinción respecto de la univocidad

por un lado, y, por otro, de la pura equivocidad. Un concepto es *análogo* cuando tiene varias significaciones, pero relativas todas a un primer analogado (analogía de proporción o atribución) o un concepto sólo proporcionalmente uno (analogía de proporcionalidad). Veamos cómo el *ente* es análogo con ambas clases de analogía. En primer lugar, es análogo con *analogía de atribución*, porque todo ente es tal por relación a la sustancia (el ente capaz de existir en sí mismo), que es el primer analogado según nuestro modo (humano) de conocer; pero es ente por relación a Dios (incluso la sustancia es ente por relación a Dios) en el orden real de las cosas. Y es de *atribución intrínseca*, porque tanto los accidentes, como la sustancia, como Dios, tienen realmente entidad intrínseca. (En cambio, en la analogía de *atribución extrínseca*, como "sano", sólo el primer analogado -el ente viviente sano- tiene realmente *salud* como una determinación intrínseca; mientras que todo lo demás llamado sano, lo es por relación a esa salud, pero sin tenerla en sí: clima sano, deporte sano, medicina sana, etc.)

El ente es también análogo con *analogía de proporcionalidad*: como la esencia creada es a su ser así Dios proporcionalmente es a su Ser.

El ser es el acto de la esencia creada; proporcionalmente el Ser es el Acto de la Esencia divina; pero, como vimos, en el primer caso hay distinción real entre esencia y ser; y sólo de razón en el caso de Dios. Y es analogía de proporcionalidad *intrínseca*, porque tanto el ente creado como Dios tienen *realmente* (pero proporcionalmente) entidad. En cambio, en los casos de la *analogía de proporcionalidad impropia o metafórica* se da sólo una semejanza accidental: se dice "riente" del prado y de la cara, porque así como la risa es a la cara, así el verdor del prado es al prado; pero en éste no hay realmente.

Volvamos al *ente en cuanto tal*: así como se dice "viviente" de aquello cuyo acto es vivir, corriente de aquello cuyo acto es correr, e hirviente de aquello cuyo acto es hervir, así se dice *ente* de aquello *cuyo acto es ser*. Y como para vivir, correr, hervir, es necesario primeramente *ser* (no siempre según el tiempo, sino por naturaleza, como fundamento), el *ser* es el acto de todos los actos y la forma (4) de todas las formas. Es lo más profundo en el ente, en todo ente, y por eso la Metafísica, que des-vela el ente en cuanto ente, es la principal entre las

(4) "Forma" en el sentido de principio determinante. Las propias formas sustanciales (parte de las esencias corpóreas, y todo de las incorpóreas) no exsistirían sin el acto de ser.

ciencias filosóficas; por eso Aristóteles la llamó preferentemente "Filosofía primera"; no porque debiera estudiarse en primer lugar cronológicamente: ya vimos que lo contrario es verdad, sino por su máxima importancia. Es la máxima culminación de todo el saber humano natural, y es a la vez *ciencia* (en sentido aristotélico), porque demuestra con certeza algo por las causas, y *sabiduría*, porque lo hace por las más altas y últimas causas, y porque reflexiona también sobre los primeros principios, defendiendo los suyos y los de las demás ciencias contra quienes los negaren.

Como veníamos diciendo, el *ente* es tal por el *acto de* ser; a los entes finitos, contingentes, el ser no les pertenece necesariamente; al Ente por esencia, Dios, le conviene necesariamente, pues se identifica con él: Él es el *Ser mismo subsistente*. Por eso sostienen los tomistas que en los entes contingentes hay *distinción real* entre esencia y ser e *identidad real* en Dios; otras escuelas escolásticas, como la suarista, sostiene que, aún en los entes contingentes, hay sólo distinción de razón entre esencia y existencia, si por esencia se entiende la esencia existente y no la meramente posible (ésta sí difiere realmente de la existencia); en cambio, la distinción real afirmada por el tomismo en dichos entes es entre la esencia existente el acto de ser por el cual existe. En la realidad misma, el ente contingente *no es* el ser: participa del ser; por tanto, se distingue realmente de él. La esencia -como veremos- es potencia (capacidad de ser); el ser es el acto de ser que actualiza esa potencia, uniéndose a ella y formando un *ente*.

c) *El primer principio metafísico y lógico.*

El ente es lo primerísimamente conocido por el intelecto, aunque en el hombre o sea todavía el ente en sentido metafísico, sino físico o filosófico natural, como vimos. Pero todo concepto se reduce, en último término, al de ente; el ente está presente en todo.

Pero si el primer concepto es el de ente; el primer principio se refiere al ente en cuanto tal. Y ese principio es el de *no-contradicción*.

Metafísicamente expuesto, expresa: "*Un ente no puede ser y no ser simultáneamente y bajo la misma relación*" (5).

Aquí se subraya el aspecto "existencial" del ente: un ente no puede tener y no tener al mismo tiempo y bajo la misma relación el acto de

(5) "Bajo la misma relación", es decir, desde el mismo punto de vista. Porque -sin contradicción- una casa (por ejemplo) puede ser grande con relación a una choza y pequeña con relación a un palacio.

ser; o, lo que viene a ser lo mismo: un ente no puede existir y no existir simultáneamente y bajo la misma relación.

Pero también puede formularse metafísicamente el principio, subrayando el aspecto "esencial" del ente: *un ente no puede ser y no ser lo que es* (lo que es, esencia: azufre, pino, gato, hombre, ángel) simultáneamente y bajo la misma relación.

El principio puede expresarse también *lógicamente*, y entonces dice: "*No es lo mismo afirmar y negar* (lo mismo respecto de lo mismo, se entiende)" o "*no es posible afirmar y negar simultáneamente lo mismo respecto de lo mismo*". No podemos decir que "Pedro es hombre" y que "Pedro no es hombre" a la vez; no sólo ni principalmente por la dificultad *psicológica* de afirmar y negar al mismo tiempo; sino ante todo por la imposibilidad *ontológica* de que Pedro sea hombre y no lo sea simultáneamente .

Indudablemente, no es el principio en su formulación *lógica* el que fundamenta al mismo principio en su formulación *metafísica*, sino al revés: porque el ser y el no-ser no pueden coincidir en la realidad, ése es el fundamento de que no podamos afirmar como verdad tal hecho.

El principio de no-contradicción, basado en los conceptos de ente y no-ente, o de ser y de no-ser, es así el primero de los principios metafísico y lógicos. Hay otros, como vimos en Lógica no-matemática (teoría de la demostración): tales, el principio de razón de ser el de causalidad, el de finalidad; y otros puramente lógicos, como el de triple conveniencia o discrepancia entre los términos del silogismo. Pero todo otro principio presupone el de no-contradicción; no en el sentido de que se deduzca de él; pero sí en el sentido de que quien niega uno de los primeros principios distintos del de no-contradicción, niega también el de no-contradicción; es decir, se contradice.

Por ejemplo: *el principio de causalidad* -metafísicamente entendido, y no en el sentido de las ciencias positivas, donde sólo indica una sucesión constante de fenómenos: "Si es A, es B"-, se expresa así: *todo ente contingente tiene una causa*; es decir, todo ente cuya esencia no es el ser tiene que recibir el ser de una causa. Si negamos esto, tenemos que admitir entes contingentes incausados; pero un ente contingente incausado existiría sin causa; luego, existiría de por sí; por tanto, no sería contingente, porque sería ser por esencia, esto es, ente necesario. Lo cual es contradictorio con la condición de contingente.

Del hecho de que el concepto de ente incluya todo, confusamente, no se infiere que de él, y por el sólo uso de los primeros principios se extraiga todo el contenido de la Metafísica y aún de todas las ciencias. Los entes particulares no pueden ser deducidos, sino hallados por experiencia externa o interna, o por raciocinio inductivo o deductivo a partir de entes dados en la experiencia. Pero, una vez hallados, como son ente y no nada, resulta que se incluyen en la extensión y comprensión del concepto analógico de ente.

2. Las propiedades trascendentales del ente

Por trascendental habíamos entendido lo que se refiere a todo ente; y las propiedades que acompañan a todo ente, por serlo del ente en cuanto tal.

Habíamos estudiado hasta aquí el *ente trascendental* en cuanto tal; pero cabe decir que además del concepto de ente existen cinco (o seis) conceptos trascendentales, tan extensos como el ente: "cosa" (6) ("*res*"), uno, algo, verdadero, bueno (y, según algunos, bello). Porque, o expresan el ente mismo, o algo que sólo racionalmente se distingue del ente. Lo que expresa lo mismo que "*ente*" es "*cosa*" ("*res*"). Son sinónimos; nada más que con la diferencia de que *ente* hace resaltar más el aspecto "existencial" o de *ser* (acto de ser), y cosa ("*res*") más el aspecto esencial (pino, oro, caballo, hombre).

En cuanto a *algo* significa lo mismo que *ente* si se toma en el sentido en que se opone a nada; en cambio le agrega algo racionalmente a ente si expresa la *otredad* de cada ente respecto de otro ente; *uno* agrega racionalmente algo a ente en cuanto expresa la *indivisión* del ente: cada ente es *uno*: idéntico a sí mismo y diverso de los otros; esa unidad puede ser mayor o menor según el tipo de ente: un espíritu es más *uno* que un ente inorgánico. *Verdadero* es el ente en relación a una potencia capaz de abarcar todo ente: la inteligencia. Y *bueno* es el ente en relación a otra potencia que es capaz de tender a todo ente: la voluntad. En estos dos casos (verdadero y bueno) se trata de la verdad ontológica y de la bondad ontológica (la de todo ente en sí); no la verdad lógica (acuerdo de una enunciación con la cosa) ni la bondad moral (que se da sólo en los actos humanos libres).

Algunos añaden lo *bello* ("*pulchrum*"). Muchos negarán que todo ente sea bello; pero esto es en relación a nuestra sensibilidad humana,

(6) No se debe olvidar que "cosa" ("*res*") en latín es equivalente a ente; mientras que hoy en día con tal palabra se suelen designar sólo las cosas físicas, materiales: Lo que es trascendental es *cosa* en el sentido de "res" latina.

que encuentra, por ejemplo, repugnantes a ciertos insectos; pero para la pura inteligencia todo ente es bello (más o menos bello) en cuanto revela una multitud de partes organizados en unidad, en función de un fin (y en ese sentido el más "feo" insecto es bello), o la pura Unidad (Dios) (7), que encierra en sí eminentemente o virtualmente toda la riqueza entitiva de los entes finitos actuales o posibles, e infinitamente más, pues es el *ser incircunscripto*.

E. METAFÍSICA ESPECIAL

1. El ente finito en general

Ya no hablamos del ente en toda su trascendentalidad, sino de ciertos modos especiales de ente -ente finito-, que lo son todos salvo Dios.

El *ente finito* puede ser estudiado en tres perspectivas:

a) *Sustancia y accidente*: Ya los estudiamos en Lógica no-matemática, pero ante todo como géneros supremos (punto de vista lógico). Ahora lo haremos desde el punto de vista real, del ente, o sea metafísico;

b) *Acto y potencia*: Algo hemos hablado de ello en los prolegómenos filosóficos naturales a la Antropología filosófica para explicar el cambio; ahora los estudiaremos metafísicamente;

c) *Esencia y ser*: Es el punto central y crucial de toda Metafísica digna de tal nombre.

a) *Sustancia y accidente.*

La *sustancia* es el tipo de ente que es capaz de existir en sí mismo, no en otro (como el accidente): un hombre, un árbol, un animal, un pedazo de oro, son sustancias.

Además de esta capacidad de existir en sí, la sustancia tiene una propiedad: la de "sostener" en el ser a los accidentes: cantidad, cualidades, relaciones, etcétera.

La sustancia permanece a menudo a través de cambios accidentales (así, un hombre es el mismo a través de todos los cambios de tamaño, de cualidades, etc., realizados en su vida); pero no es necesariamente inmutable. La sustancia misma puede cambiar: transformarse en otra sustancia, como cuando una sustancia mineral, vegetal o animal es

(7) La belleza sería, así, un tipo de bondad: lo bueno para ser contemplado. "Lo que, visto, agrada", como decía Tomás de Aquino.

asimilada, mediante la nutrición, a la sustancia humana; asimismo, la muerte en los entes vivientes implica un cambio sustancial. Como hemos visto en los prolegómenos filosófico-naturales a la Antropología filosófica, todo cambio sustancial sólo puede darse en sustancias compuestas de dos principios: la materia prima, que permanece, y la forma sustancial: la primitiva forma sustancial vuelve a la potencialidad de la materia prima -salvo en el alma del hombre- y de aquélla surge una nueva forma sustancial.

Incluso en los cambios accidentales (de lugar, cantidad, cualidad), no son los accidentes los que "cambian": es la sustancia misma la que sufre el cambio; pero no en el sentido de transformarse *en otra* sustancia (esto seria cambio sustancial). Por ejemplo: si una manzana de verde se torna roja, no es el color verde, en cuanto tal, el que se transforma en color rojo; sino la manzana misma la que, de verde, se vuelve roja. Asimismo, si un hombre, de vicioso se vuelve virtuoso, no es el vicio, en cuanto tal, el que se convierte en virtud, sino el hombre mismo el que sufre dicho cambio.

Así que hay que distinguir un "cambio *de la* sustancia" en el sentido accidental: la misma sustancia permanece, pero bajo otros accidentes que la modifican (cambian) accidentalmente; y "cambio de sustancia", en cuanto tal: cambio sustancial: una sustancia se convierte en otra. Lo único que permanece es la materia prima; pero esto es algo indeterminado y potencial.

El *accidente* es aquel tipo de ente al que le corresponde existir en la sustancia; y Aristóteles distinguió -como hemos visto en Lógica- nueve tipos de accidentes: cantidad (continua y discreta), cualidad, relación, acción, pasión, ubicación, posición, temporalidad y hábito.

Las más importantes son la cualidad, la cantidad, la relación, la acción y la pasión. Interesan a la Metafísica especialmente la cualidad y la relación; porque pueden darse cualidades inmateriales (como las virtudes intelectuales, la justicia, la prudencia) y relaciones también inmateriales (de hecho, toda relación es inmaterial; pero no siempre se da entre entes inmateriales).

El accidente actualiza secundariamente a la sustancia, y ésta sirve de "materia", o por lo menos de principio potencial, a aquél.

b) *Acto y potencia.*

Las nociones de acto y de potencia surgieron en Filosofía natural para explicar el cambio; el cambio es un paso de la potencia al acto:

por ejemplo, una semilla es árbol en potencia; el árbol en pleno desarrollo, es acto. El ignorante es sabio en potencia; el sabio ya lo es en acto.

La potencia se entiende en función del acto; efectivamente, lo que no es sino una posibilidad (real) de ser algo, sólo se entiende respecto de ese algo (el acto). En cuanto *al acto mismo*, por su simplicidad, es indefinible; sólo puede describirse y ejemplificarse. Así, se dice que el acto es como el estar despierto al estar durmiendo (potencia); como el estar con los ojos abiertos al estar con los ojos cerrados; como el árbol desarrollado es al germen o semilla; como el saber es a la mera capacidad de saber.

En los procesos temporales, la potencia es *anterior al acto* (se es ignorante antes de ser sabio; se es niño antes de ser adulto; se es semilla antes de ser árbol); pero, hablando en absoluto, el *acto es anterior a la potencia* (por naturaleza); porque la mera potencia o capacidad de ser sólo llega a ser en acto por acción de un *acto* que actúe sobre ella como causa eficiente. Así, la madurez de una manzana es cronológicamente posterior a su estado verde; pero el Sol en acto, que actuando sobre la manzana y madurándola la actualiza más, es anterior por naturaleza a la manzana; en el niño, la ignorancia es anterior a la ciencia; pero la ciencia en acto del maestro o del libro es anterior a la ignorancia de ese niño, transformándola en ciencia en acto.

En el campo de la *Filosofía natural*, la materia prima es potencia; la forma sustancial es acto. Formada la sustancia por la composición de materia prima y forma sustancial, tal sustancia resultante es a su vez *potencia* (pero no pura potencia, pues ya existe en acto) con relación a los *accidentes*, que le proporcionan actualizaciones secundarias: por ejemplo, tal cantidad o cualidad.

Además, *se llaman también potencias* -pero ya en el orden accidental- a las facultades o capacidades de acción que un ente tiene: la inteligencia, la voluntad, son potencias, porque están en potencia respecto de sus respectivos actos (la intelección, la volición).

Las potencias (sustanciales o accidentales) de que aquí hablamos, son *potencias pasivas*; capacidades reales de *ser llevadas* al acto; pero también se llaman potencias a las *activas*, que *actúan* sobre otro ente o sobre otra parte del mismo ente, para *llevarlos al acto*: así, en lo inorgánico, las potencias radiactivas, eléctricas, etc., de ciertos entes; en la mayor parte de los animales y en el hombre, la potencia locomotriz; en el hombre también, el intelecto agente, que siempre está en acto y que actualiza al intelecto posible, llevándolo al acto.

Pero quede en claro que bajo el nombre de "potencia" entendemos principalmente las potencias pasivas, y sobre todo la sustancial, como la materia prima. Pasivas, pero no inertes. Pueden pasar al acto.

Como se verá al tratar de los entes espirituales finitos, creados, en ellos se da también distinción entre *potencia* (su sustancia espiritual) y *actos* (sus operaciones de entender y querer); pero no hay en ellos materia prima. Su sustancia es forma pura; pero no Acto Puro; por eso por encima de su ser sustancial, deben realizar actos accidentales, como vimos.

El acto se divide en *Acto Puro*, sin mezcla de potencia pasiva alguna, y tal Acto Puro, identificado con el Ser Puro y Subsistente, es Dios; y en *actos no puros*, mezclados con potencias, como en todos los demás entes, finitos, contingentes, creados.

Esto nos lleva ya a plena Metafísica: las nociones de potencia y acto, nacidas de la intelección del cambio material, fueron llevadas después por analogía -en Psicología filosófica- al campo psíquico, según vimos; pero finalmente, el gran paso adelante es el haber llevado (analógicamente) las nociones de acto y potencia al mismo plano metafísico, explicando la limitación del ente que no es Dios por la presencia en él de *potencia (esencia)* y *acto (ser)*, a diferencia de Dios, *Acto Puro de Ser*.

Pero esto nos lleva ya al tema de *Esencia* y *Ser*.

c) *Esencia y ser*.

Esencia es aquello *que una cosa es*; o, más exactamente, es aquello *por lo cual una cosa es lo que es* (mercurio, ciprés, caballo, hombre).

Existen varios términos íntimamente vinculados con el de "esencia", a saber: *quididad*: cuando preguntamos por la esencia, preguntamos ¿qué es eso? (*quid est?*), y de allí viene *quididad*, que es lo significado por la definición. Es equivalente a la esencia; salvo que no siempre somos capaces de definir algo por elementos enteramente esenciales; muchas veces, en lugar de la diferencia específica, tenemos que recurrir a propiedades para definir algo: en ese sentido, la quididad no coincidiría enteramente con la esencia. Así ocurre prácticamente con todas las definiciones de la Física, de la Botánica, de la Zoología.

Naturaleza: es la esencia en cuanto *principio de las operaciones* de un ente. El león es un animal de presa *por naturaleza*, dicho sea como ejemplo.

Lo universal: es la esencia en cuanto existe, abstracta, en la mente: hombre, árbol (no conocemos intelectivamente las esencias individuadas: la de *este* hombre, la de *este* árbol aquí y ahora. No sabemos qué le agrega la individualidad a la esencia, o cómo la modifica).

(Sobre esto: cfr. R. Gómez-Pérez, ***Introducción a la Metafísica***, Madrid, edit. Rialp, 1978.)

También tiene íntima conexión la *esencia* con la *sustancia*: si la esencia es sustancial, es la sustancia misma; sólo que cuando hablamos de *esencia* atendemos ante todo a lo *inteligible* de la realidad; cuando hablamos de *sustancia* hablamos de la esencia, sí; pero en su doble propiedad de: a) ser capaz de *existir* en sí y no en otro; b) ser sostén (en el ser) de los accidentes.

Asimismo, aunque la esencia es ante todo la esencia de las sustancias, también puede hablarse de las *esencias de los accidentes*: la esencia de la cantidad, de la cualidad, de la relación, etc.; pero estas esencias -salvo intervención sobrenatural (8)- sólo pueden existir en y por la sustancia.

Las esencias (sustanciales) pueden ser *corpóreas* o *incorpóreas*: si son corpóreas, están compuestas de materia y forma, según vimos; si son incorpóreas, son *formas puras*, no tienen materia. Pero no son totalmente simples -serían el Acto Puro, serían Dios- sino que queda en ellas la composición de esencia (potencia, capacidad de ser) y acto de ser limitado por la capacidad de esa potencia, es decir, por la esencia. (Por supuesto que también las sustancias corpóreas, además de la composición intra-esencial de materia y forma, tienen la composición entre la esencia -ya compuesta de materia y forma- y el acto de ser. También en ellas la esencia es potencia receptora y limitante del acto de ser).

¿Qué es, pues, el *ser*? (en sentido verbal-infinitivo, no en sentido nominal, en donde sería sinónimo de *ente*).

(8) Nos referimos aquí a la doctrina católica de la transustanciación eucarística, según la cual, al ser consagrados, desaparecen las sustancias del pan y del vino y ocupa su lugar el cuerpo y la sangre de Cristo; en ese caso los accidentes del pan y del vino permanecen sin sustancia, pero sostenidos en el ser por la acción divina.

Antes que nada, hay que puntualizar que el término "ser" es susceptible de varios sentidos:

• *Ser en sentido lógico*: Es la cópula (A *es* B) e implica sólo una relación de razón, pero de tal índole que, si es verdadera, tiene su último fundamento en el *ser mismo de la cosa*: significa que B existe en A; o, si la proposición es sólo "A *es*" tiene directo significado existencial: A existe.

• *Ser como esencia*: Cuando nos preguntamos ¿cuál es el *ser* del hombre?, debemos contestar: animal racional, que es su *esencia*. De aquí pasó a significar, ser también *ente*, y así se habla del ser humano, por ejemplo, cuando debió decirse el *ente* humano.

• *Ser como acto de la esencia*: Este es el sentido verdaderamente metafísico de *ser*; el que en los entes finitos entra en composición con la esencia: la esencia es la potencia (pasiva) metafísica que tiene su acto en el *ser* en el *acto de ser*. Gracias al acto de ser los entes son; las esencias son puestas y mantenidas en la realidad intrínsecamente por él.

Así como el *cantante* es cantante por el *acto de cantar*; así el *ente* es ente por el *acto de ser*; y, para realizar el acto (accidental) de cantar, menester es poseer ya el acto (entitativo) de *ser*. La nada, nada es y nada hace. El ser es el acto de todos los actos; la "forma" de toda forma; lo más íntimo y profundo que se da en todo ente. Por el *ser* la sustancia existe; y sólo existiendo puede realizar operaciones, tener propiedades y demás accidentes.

Algunos filósofos identifican ser (en el sentido de acto de ser) con existencia; otros lo niegan -y ésta parece ser mejor posición-: la existencia es el *resultado* del *acto de ser*: gracias al acto de ser las esencias existen (ex-sisten); es decir, son fuera de sus causas y "fuera" de la nada. También podemos decir que gracias al *acto de ser* los *entes contingentes exsisten*, ya que tales entes están compuestos metafísicamente de *esencia* y de *acto de ser*.

Dios, en cambio -como se verá- (y ya se ha dicho) es el Acto Puro de ser sin composición con potencia alguna; Dios no es limitado por su esencia; la esencia en El es el mismo Acto de Ser; mientras que en los entes contingentes, la esencia no es el acto de ser: lo recibe y posee, y limita el acto de ser a su capacidad de esencia (dado lo cual el ente respectivo es microbio, mosca, elefante, hombre).

El Acto Puro de Ser es *Ser*, en su plenitud; los entes contingentes *tienen* ser; participan del *acto de ser*; pero no *son el* Ser.

Participar significa recibir parcialmente lo que otro tiene en plenitud: El Acto Puro de Ser tiene el Ser en su plenitud, imparticipado; los entes contingentes participan, en mayor o menor grado, del ser: así como el Sol es *luminoso de por sí*, los planetas son iluminados por el Sol; *participan de su luz*.

Podemos sintetizar lo dicho en el siguiente cuadro:

- Entes
  - finitos
    - corpóreos: materia + forma (esencia) + acto de ser
    - incorpóreos: forma (esencia) + acto de ser
  - infinito: Acto Puro de Ser

En los entes finito-corpóreos *la materia y la forma* componen la *esencia*, y ésta recibe el acto de ser que la hace ex-sistir; en los finitos incorpóreos la forma es la esencia, y ella recibe el acto de ser

d) *Las causas del ente finito.*

Sólo el ente finito tiene causas, porque el Infinito, como se verá, es Incausado, precisamente porque su Esencia se identifica con su Ser.

La causa, en general (analógicamente) se define: "*el principio positivo donde algo procede realmente, con dependencia en el ser*".

Hay cuatro -o cinco- especies de causas: *la causa eficiente, la causa material, la causa formal y la causa final*. Se puede agregar *la causa ejemplar*, también llamada *causa formal extrínseca*.

Pongamos un ejemplo sencillo, tomado de una técnica humana -la escultura- para ver en funcionamiento esos cuatro (o cinco) tipos de causas. En el proceso de realizar una escultura tenemos: 1) *El artista*, de donde comienza el movimiento destinado a formar esa estatua: el artista es la *causa eficiente* de la estatua; 2) Pero el artista debe obrar sobre algo, para modificarlo y darle forma de estatua, pues no es la Causa Infinita que puede crear algo de la nada: ese algo sobre lo que obra el artista es la *causa material* o *materia* (en este caso, tratándose, pongamos, de mármol, es *materia segunda*: ver Filosofía de la naturaleza como prolegómeno a la Antropología filosófica); 3) La acción del artista sobre la materia "saca" de ella -educe, es el término filosófico- una *forma* de Mercurio, digamos; esa *forma* de Mercurio, según la cual ha sido estructurada la materia, es la *causa formal* (que

en este caso es una forma accidental, cualidad, porque la materia es segunda y ya tiene su forma sustancial), y 4) La estatua terminada, que es la *causa final* del proceso; aunque a su vez esa estatua terminada sea destinada a decorar un palacio; y esto, al decorar el palacio, aunque es accidental respecto de la estatua -pudo ser destinada a otro fin-, es la *causa final última* que se proponía el que encargó la estatua y que tuvo que ser tenida en cuenta por el artista.

A esas clásicas *cuatro causas* puede ser agregada una quinta: la *causa ejemplar* o *causa formal extrínseca*: es, en este caso, la *idea* de Mercurio que el artista tuvo en su mente y a cuya semejanza hizo la estatua. Es el *modelo interior* (al artista) de la *forma* impresa en el mármol por su acción. Por eso se le llama también *causa formal extrínseca*, porque está fuera del mármol: en la mente del artista.

Se dirá que todo esto es verdad en el caso del arte humano; pero que es un *antropomorfismo* aplicarlo a las causalidades naturales. No es así, sin embargo: no es que pensemos los procesos naturales a imagen del arte humano; sino que el arte humano -con modalidades propias sin duda- es el que, quiéralo o no, se ve obligado a imitar a la naturaleza. La *materia* es necesaria para sustentar la *forma*; la *forma*, para actuar la *materia*; la *eficiente*, para iniciar el movimiento causal; la *causa final*, para atraer a la eficiente hacia un fin detemminado. Porque -como ya se dijo- todo agente obra por un fin, pero no siempre conociéndolo.

La *causa eficiente* se divide en *causa primera*, la que causa sin ser causada, y es la que da el ser a todo ente: es Dios; y en *causas segundas* que causan siendo previamente causadas, como todas las dadas en el ente finito. También debe distinguirse entre *causa principal*, la cual, sea primera o segunda, actúa según su propia naturaleza, y *causa instrumental*, la que obra, pero en tanto que usada como un medio por la principal: por ejemplo: el escoplo del escultor, el pincel del artista, etc. Hay instrumentos *unidos* sustancialmente a la causa principal (instrumentos *conjuntos*) y así los órganos del viviente son instrumentos de la causalidad de éste; otros son *extrínsecos* a ella, pero le permanecen unidos por contacto local, como la pluma respecto del escritor, el pincel respecto del pintor, y otros *extrínseco-separados*, como la flecha.

2. El ente finito espiritual

a) *El alma separada.*

Ya se vio, en Antropología filosófica, que el *alma humana*, por poseer *operaciones inmateriales* (entender y querer), muestra tener *potencias* igualmente *inmateriales* (la inteligencia y la voluntad); y que, si tiene *potencias espirituales*, ella misma, *sustancialmente*, debe ser *espiritual*. Y si el alma humana es *espiritual*, necesariamente debe ser *inmortal*, porque lo espiritual carece de partes extensas y por tanto no puede corromperse. Asimismo, como lo vimos también en Antropología filosófica, en el caso del alma humana, ella no es extraída de la materia sino creada por Dios y unida a la materia en el mismo instante de la concepción. Es ella la portadora del *ser* (acto de ser *esse*) y por ende no lo pierde al separarse del cuerpo.

Nótese una cosa: que como aquí estamos en Filosofía y no en Teología sobrenatural, no hablamos de que esa alma, si muere en estado de gracia, alcanzará la *visión beatífica*, o sea la visión *inmediata* -"cara a cara"- de Dios. Esta inmediata visión del Absoluto es algo que excede las capacidades naturales del alma humana; para darse -enseña la Teología cristiana- es necesario que esté divinizada por la gracia.

Entonces, nos colocamos en un supuesto caso -sólo hipotético para el cristiano- de un alma separada, pero en estado puramente natural, sin caída ni redención. El alma separada *no es el hombre*, la *persona*; el hombre, la persona, suponen la unión sustancial del cuerpo y alma. El alma humana separada es sólo una parte metafísica del hombre; inmortal, sí, pero que no equivale al hombre completo.

Y como ha desaparecido el cuerpo, desaparece para el alma el ejercicio de todas aquellas potencias que sólo podían funcionar en síntesis con el cuerpo: las potencias vegetativas y las sensitivas. Sólo le quedan con posibilidad de ejercicio las dos potencias espirituales de tal alma: la *inteligencia* y la *voluntad*. Y la inteligencia ya no podrá abstraer sus conceptos de las imágenes de la sensibilidad; pero, en cambio, se conocerá a sí misma, en su espiritualidad; sin necesidad de reflexión; y podrá conocer la existencia de Dios ya no a partir de las creaturas del mundo sensible sino a partir de sí misma: viéndose intuitivamente a sí misma, comprensivamente (9), ve con más claridad que en este mundo que ella, aunque *tiene ser, no es el Ser*; que aunque *tiene* inteligencia no es la *Inteligencia*; que aunque *tiene* voluntad no es la *Voluntad*; entiende entonces con mucho mayor claridad que depende de Dios en su ser y en todas sus perfecciones. Conociendo

(9) Un entender comprensivo es el que agota la inteligibilidad del objeto.

además directamente su *esencia espiritual*, puede conocer, por analogía, pero más perfectamente que en esta vida, cómo es *Dios, Puro Espíritu*. Es de creer también que el alma separada tiene algún conocimiento de otras almas; de las cosas corpóreas, sólo un conocimiento confuso y en general, porque carece de cuerpo para unir el concepto universal a la imagen singular y captar así los entes materiales singulares. Pero en la *visión beatífica* (sobrenatural) el alma *ve en Dios*, según la teología cristiana, también a los seres *singulares materiales*: y así ve, por ej., a sus personas queridas.

b) *Los espíritus puros creados.*

La *existencia* de espíritus puros creados, en cierto modo intermedios entre el hombre y Dios, *no puede probarse con certeza* en Filosofía. Porque: a) no los intuimos como intuimos los cuerpos; b) no los conocemos por reflexión como nos conocemos por dentro a nosotros mismos; c) no podemos demostrar su existencia por raciocinio (como ocurre en el caso Dios), pues los entes de este mundo no tienen respecto de tales espíritus *una dependencia necesaria en el ser*, como la tienen respecto de Dios.

Pero -en *pura filosofía*- cabe decir que la existencia de tales espíritus puros finitos es *probable*: no es creíble que, existiendo una gradación tan inmensa de especies de entes corpóreos, desde los más ínfimos hasta el hombre, nada exista entre el hombre -donde aparece por primera vez una participación de espíritu en la inteligencia y en la voluntad- y Dios. Asimismo, y como un argumento extrínseco a la Filosofía, pero que ésta puede acoger como dato, infinidad de religiones creen en esos seres intermedios, y ante todo la judía, la cristiana y la mahometana (las tres religiones bíblicas, y las únicas perfectamente monoteístas), donde llevan el nombre de *ángeles*.

Pero sí podemos en Filosofía determinar cómo deben ser en esencia esos entes espirituales finitos, si existen.

Estos entes espirituales finitos, en primer lugar, son sustancias *totalmente espirituales*; no incluyen materia, sino que son puras *formas* (en el sentido aristotélico de la palabra). En ello se parecen a las almas humanas separadas, que acabamos de estudiar; pero hay una *diferencia esencial*: el alma humana separada es una *sustancia incompleta*; se basta para existir; pero no puede cumplir todas aquellas operaciones en las que interviene esencialmente el cuerpo; en cambio, los entes espirituales finitos son *sustancias completas*, puramente espirituales.

Dedúcese de allí que: a) son "a fortiori" *incorruptibles e inmortales*, ya que la misma alma humana lo es; b) no tienen más que *dos potencias*: la inteligencia y la voluntad, pero muchísimo más penetrantes y potentes que las humanas; se conocen directamente, *ante todo a sí mismo*; no mediante conceptos abstraídos de lo sensible, sino mediante *Ideas* infundidas en ellas por Dios, conocen a las demás sustancias espirituales finitas y al propio mundo corpóreo; esto último, no por recibir el impacto de su acción material (sería ello imposible, pues son puro espíritu), sino porque esas ideas son semejanza de los prototipos o ideas divinas según las cuales Dios crea todo, y llegan hasta lo individual -corpóreo- conociendo sus esencias *desde dentro; conocen además a Dios* por semejanza con sus propios espíritus, y como causa de ellos, de una manera mucho más perfecta que el hombre y aún que el alma humana separada; pueden obrar *inmaterialmente* sobre lo corpóreo; no existen en el *tiempo*, que es el tipo de duración propia de los entes mutables, tampoco en la *eternidad* (presente permanente), pues ello es propio de Dios; pero sí en el llamado *evo*, tipo de duración intermedia entre el tiempo y la eternidad; en el evo hay sucesión (contrariamente a la eternidad); pero no continua (como en el tiempo), sino formada por "instantes" inmóviles, que luego dan lugar a otros y así, discontinuadamente: mientras el espíritu puro contempla, una verdad en su Idea, no hay sucesión, es como una eternidad; pero cesa cuando el espíritu puro *pasa* a la contemplación de otra Idea (vuelve entonces la no-sucesión) y así siempre, salta de Idea "inmóvil" a otra Idea inmóvil, y así para siempre.

Pero hay algo que los espíritus puros finitos comparten con todos los demás entes que no sean Dios: la *composición metafísica* de *esencia y ser* (acto de ser), ya que ellos *no son el Ser* lo tienen participado, aunque con una amplitud ontológica incomparablemente mayor a la del hombre. Sólo Dios, pues, escapa a la ley metafísica de la composición real de *esencia* (capacidad de ser) y de *acto de ser* (actualización de esa capacidad).

Finalmente, digamos que los entes espirituales finitos no se multiplican dentro de cada especie: *cada especie de ellos se agota en un solo individuo*. Ello se debe a que la causa de que, en el plano de este mundo material, las especies puedan tener muchos individuos; se debe a que el principio de individuación en la especie es la "materia sellada por la cantidad", como decía Tomás de Aquino: si las formas que existen en cuerpos se multiplican dentro de cada especie, es porque se van realizando en diversos "trozos" de materia cuantificada. (Lo mismo pasa en la técnica humana: si un tipo dado de ente técnico o artístico puede realizarse en multitud de ejemplares, ello es porque la Idea de la especie, presente en la mente del técnico o artista, al realizarse, puede encarnarse en diversos "trozos" de materia.) Y terminemos este parágrafo diciendo que en el universo de los espíritus puros hay también una *jerarquía* (como también la hay en el universo corpóreo): un espíritu puro es tanto más perfecto en cuanto más y mejor participa de una semejanza de la esencia divina y de las operaciones divinas: y así, en escala "ascendente" (no espacial), se va desde el espíritu más próximo al hombre al espíritu más "próximo" (10) a Dios. Y así se completa la armoniosa estructura del universo: visto desde abajo, escala ascendente hacia Dios; visto desde Dios, escala descendente hasta el ínfimo ente mineral. Y tal escala es primero puramente espiritual (ángeles); en un escalón intermedio, a la vez espiritual y material (el hombre), y luego, material con vida sensible; después material con vida vegetativa, y, por último, material con "forma" no viviente.

3. El Ente Infinito (Teología natural)

En la *Teología natural* culmina la Metafísica y toda la Filosofía, pues en ella nuestra inteligencia se eleva desde el ente finito, dependiente, causado, al Ente Infinito, Absoluto, Incausado: Dios.

En verdad, la primera y la segunda de las cinco vías clásicas de Tomás de Aquino para demostrar la existencia de Dios pertenece -como se ve en la Física de Aristóteles- a la Filosofía natural, la cual, en su parte cosmológica, culmina en la demostración de la existencia de un Primer Motor de todos los movimientos (cambio), que es también una Primera causa de todos los procesos causales que se advierten en este mundo. Pero como nosotros no desarrollamos toda la Filosofía natural -sino sólo lo indispensable para preparar la Antropología filosófica-, no vimos esas pruebas. Cabría agregar que incluso la quinta vía -prueba de Dios a partir del orden del mundo-está en un plano cosmológico;

(10) En realidad, incluso el superior de los espíritus creados, que por ello llamamos el más "próximo" a Dios, dista (ontológicamente) infinitamente de Dios, porque subsiste la diferencia entre entes que participan del ser (entes creadores) y el Ser mismo subsistente: el Ser increado.

así sólo la tercera y la cuarta vía serían estrictamente metafísicas; pero nosotros trataremos todas las "cinco vías" aquí.

La existencia de Dios.

Aunque es más propio hablar del Ser (*Esse*) de Dios que de su existencia (porque en rigor de términos, Dios no ex-siste, como las creaturas, sino que simplemente *Es*), nos acomodaremos al modo común de hablar.

La existencia de Dios necesita ser probada, porque no tenemos un conocimiento directo, inmediato, intuitivo de la Esencia de Dios, y por ello, tampoco del Ser de Dios, idéntico a su Esencia.

La prueba no puede ser "a priori", porque Dios no tiene causa de la que pueda ser deducido; tampoco "a simultáneo" (11) -desde la esencia de algo a su existencia, porque no tenemos la visión de dicha esencia-; luego, debe ser probado por una demostración "a posteriori", que, partiendo del mundo, nos eleve hacia Dios.

Expondremos las clásicas "cinco vías" de la demostración de la existencia de Dios. Los escépticos, los empiristas y los idealistas no admiten la validez de estas cinco vías, porque, o no creen en la certeza y necesidad del principio ontológico de causalidad (los escépticos y los empiristas), o porque le dan un valor puramente subjetivo e ideal (los idealistas). En otras partes de este libro hemos defendido ya el valor y alcance real del principio de causalidad (todo ente contingente tiene causa), el cual no debe confundirse con el principio empírico de causalidad (Si es A, es B), que expresa sólo una sucesión constante y que es propio de las ciencias positivas.

PRIMERA VÍA:

Vemos por experiencia que todas -o al menos algunas- de las cosas de este mundo *son movidas* (en el sentido amplio de movimiento: local, de aumento o disminución, de alteración y sustancial). Pero todo lo que *es movido es movido por otro*: efectivamente, "mover" (cambiar) es lograr un tránsito de la *potencia al acto*; pero lo que está en potencia no puede darse el acto de que carece; luego, supone *algo en acto* que lo mueva. Más si este motor, a su vez, para pasar al acto, ha tenido que ser movido, supone otro motor en acto que lo mueva y así sucesivamente.

(11) Prueba de algo a partir de su correlativo.

Pero no es posible un proceso al infinito de motores movidos, porque entonces, al no existir un Primer Motor, tampoco se daría movimiento en los motores intermedios. Luego, existe un *Primer Motor Inmovido*, al que llamamos Dios.

Dos observaciones requiere la recta intelección de esta prueba: *en primer lugar*, los entes vivientes parecen moverse a sí mismos. Sí, pero no absolutamente: en ellos se da una parte movida y una parte motora, la cual a su vez es movido, etc. No son, pues, excepción; *en segundo lugar*, parecería poder darse una serie infinita de motores movidos en un tiempo infinito. Aquí se cae en el error de confundir la necesidad de un motor o causa para *iniciar* el movimiento de algo, con la necesidad *actual para que se dé y mantenga simultáneamente*, "vertical" y no "horizontalmente", un movimiento que depende *esencialmente* de otro. Santo Tomás no niega la posibilidad de una serie de motores movidos indefinidamente en la línea "horizontal" del tiempo: por ejemplo: el hijo supone al padre, éste a su padre, y así sucesivamente. Pero el hijo supone al padre para comenzar a existir; luego, puede seguir existiendo solo, aún muerto el padre. Pero aquí se habla de una sucesión "vertical" de motores movidos en el mismo momento actual: por ejemplo, para que se mueva esta piedra es necesario que sea movida por mi bastón. Al mismo tiempo, para que se mueva mi bastón, es necesario que sea movido por mi mano. Simultáneamente, para que se mueva mi mano requiere la moción de los músculos; éstos, los de los nervios; éstos, los del cerebro; éstos, los del cosmos entero activo, etc. Es en esta línea "vertical" donde no es posible un proceso al infinito, porque al no existir un Primer motor, no habría movimiento alguno, ya que los motores movidos necesitan de un motor que los mueva; y tales motores movidos *transmiten* el movimiento pero no explican la *existencia* y *origen* de tal movimiento que transmiten (12).

(12) Es decir, la sucesión infinita de motores movidos o de causas causadas que consideramos imposible no es del siguiente tipo:-> *planta*-> *semilla*-> *planta*-> *semilla* > *planta* > etc., sino del siguiente:-> *los rayos del Sol*-> *las energías del medio biológico* > *la planta*.

Aquí sí es imposible una sucesión infinita, así como sería imposible en una cadena de motores mecánicos, cada uno de los cuales, para obrar, necesite, de la actual acción del otro. Aquí también se requeriría un Primer Motor que pudiera obrar por sí mismo, sin ser movido por otro. Una supuesta sucesión infinita no explicaría la existencia del movimiento; más aún, sin el Primer Motor no habría ningún movimiento. (Cfr. M. Grison, *Teología natural* o *Teodicea*, Barcelona, trad. castell., p. 66, edit. Herder, 1968).

Segunda vía:

Conocemos por experiencia que en este mundo hay causas eficientes; pero si no son la Causa Incausada, necesitan de otra causa que las cause, y así sucesivamente. No es posible el proceso al infinito porque habría una transmisión de causalidad que no explicaría la existencia, el origen radical de causalidad. Luego, existe una Primera Causa Incausada, a la que llamamos Dios. Aquí hay que hacer la misma observación que en el caso anterior no se trata del problema del huevo y de la gallina, indefinidamente proseguible hacia el pasado; se trata de una dependencia esencial y "vertical", *actual*, en el causar. En tal serie, sin Primera Causa las demás causas no causarían.

Tercera vía:

En este mundo vemos que existen entes contingentes, es decir, cuya *esencia no es el ser* pues son finitos, mudables, comienzan y dejan de ser, etc. Luego, suponen, para ser la acción del *Ser Necesario*, al que llamamos Dios, quien da y mantiene en el ser a esos entes que sólo participan del ser.

Cuarta vía:

En este mundo hay cosas o personas más nobles, más bellas, más verdaderas, etc., que otras. Pero donde las perfecciones se dan según un más y un menos, se revela que tales entes no son la Perfección Pura, fuente de toda perfección. Además, un más o un menos en la perfección supone un acercarse a o alejarse de un *Máximo*. Luego existe un Ser Perfecto, que es Perfección Pura y Subsistente, al que llamamos Dios.

Quinta vía:

En este mundo vemos entes que, no dotados de conocimiento, obran sin embargo por un fin, pues siempre o las más de las veces tienden a lo mejor en su línea. Así, el formarse del feto en el seno materno, o la formación de un ojo. Luego, si ellos no conocen el fin, y sin embargo tienden al fin y lo alcanzan, necesitan -como la flecha supone el arquero- una *Inteligencia Ordenadora* que los ordene a su debido fin. Y a esa inteligencia la llamamos Dios.

De manera que, a través de estas *cinco vías*, hemos llegado a: un Primer motor; una Primera Causa; un Ser necesario; un Ser perfecto; una Inteligencia ordenadora: cinco aspectos de algo que es necesariamente *Acto Puro*, pues si tuviera mezcla de potencia ocurriría que: necesitaría de alguien que lo moviera; para causar necesitaría de una causa; no sería Ser necesario pues su esencia (potencia) no sería su Ser su perfección sería limitada al ser recibida en una potencia (esencia); y no sería Primera Inteligencia Ordenadora pues ella misma supondría una Inteligencia superior que la ordenara hacia su fin. Ahora bien: este *Acto Puro* es el *Acto Puro de Ser*, el *Ser mismo subsistente*, el *Ser por esencia*, es decir, Dios.

b) *La naturaleza o esencia de Dios y sus "atributos operativos".*

Establecido que Dios es el *Acto Puro de Ser*, pueden deducirse los caracteres principales de su esencia: Dios es totalmente *Simple*, pues no es cuerpo, ni hay en Él composición de materia y forma, ni de sustancia y accidentes, ni, ante todo, de esencia y ser.

Siendo el Acto Puro de Ser es por consiguiente *Perfecto*, pues ninguna potencia limita su perfección, su Acto, y en él están unidas, eminentemente, las perfecciones de todas las cosas, pues tales perfecciones son actos o formas, y Él es el Acto Puro, la Forma pura subsistente.

Es también la *Suma Bondad*, por lo mismo que todas las perfecciones que en los entes finitos se hallan divididas, aminoradas, repartidas ("participadas") se hallan en Él en estado de eminente unidad, un poco como la luz blanca sintetiza, en su simplicidad, todos los colores.

Dios también es *Uno y Único*. Uno, porque siendo el Ser Infinito, no puede haber dos o más dioses. Por lo mismo es Único.

Es la *Verdad Subsistente*; porque si la verdad es una adecuación del entendimiento a las cosas (verdad lógica), o de las cosas al intelecto (verdad ontológica), en Dios, que es identidad de Ser y de Entender (como veremos), se da también la suprema Verdad.

Es *Infinito*, porque su Ser no está limitado ni por una esencia distinta de ese Ser mismo, ni menos por la materia. Es el "océano" de Ser sin límites.

Es *Inmutable*, porque no hay en Él ni materia ni distinción real de esencia y ser que hagan posible el cambio. Pero no es inmutabilidad de muerte, sino de Vida: es el Acto Puro de Ser, la Vida subsistente.

Por lo mismo que es Inmutable es *Eterno*: porque la temporalidad viene del cambio; en Él no hay cambio, luego no hay tiempo (ni evo): su duración se llama *Eternidad*, la cual no debe ser pensada como un tiempo sin principio ni fin, sino como *Presente*, infinito en su riqueza y profundidad.

Hasta ahora hemos estudiado los principales "atributos" *entitativos* de Dios; ahora haremos lo mismo con los *operativos*. Ponemos entre comillas "atributos", dado que en Él no hay accidentes; por tanto esos atributos se identifican con la misma Esencia y Ser divinos, existiendo entre ellos sólo distinción de razón, nacida de la incapacidad de nuestro intelecto limitado de captar a Dios en un solo concepto, en toda su Simplicidad y a la vez en su Riqueza Infinita.

Los atributos llamados *operativos* de Dios son la *inteligencia*, la *voluntad* y la *potencia* (activa u *omni*potencia). En Dios hay *inteligencia* o, mejor, es la *Inteligencia Subsistente*, porque la raíz de la inteligencia y de la inteligibilidad es la inmaterialidad (por eso nuestro intelecto debe hacer abstracción de la materia para pensar los entes materiales); ahora bien, Dios carece de materia, luego es la *Inteligencia* subsistente. Lo primero que *Intelige es a Sí mismo* -hay en Él identidad de Inteligencia y Ser-; pero, secundariamente, *en Sí mismo* conoce todas las cosas existentes o posibles, pues todo ente es una imperfecta imitación de Dios y tiene en Dios su Arquetipo eterno.

Hay también en Dios voluntad; es la *Voluntad Subsistente*, porque a toda inteligencia sigue la voluntad. Y como Dios es a Perfección misma, la Bondad misma, su voluntad ama ante todo a Sí mismo; pero no con amor egoísta -pues nada le falta- sino con un Amor que desborda luego hacia las creaturas y es la causa de su creación.

Y es Dios la *Potencia* (activa), Suma *Omni-potencia*, porque es Acto Puro y el Acto es principio de toda operación. Puede hacer todo lo no-contradictorio, ya que o contradictorio no es ni puede ser.

Por lo mismo, Dios es *Creador* (de todos los entes finitos), porque siendo el Ser, puede hacer participar de un reflejo de su ser a los entes posibles, compuestos de esencia y ser. Esta creación es libre, pues Dios se quiere sólo a Sí mismo necesariamente; pero es libre de crear o no entes contingentes; más los crea para difundir en ellos su Bien.

Dios, por lo mismo, es *distinto del mundo* (contra el panteísmo), pues es el *Ser mismo subsistente*, mientras que el mundo *tiene* ser pero no es el Ser; en el mundo hay esencias distintas realmente de sus actos de ser y, en la parte material del mundo, además, esa esencia incluye -como ya hemos visto- materia, cambio, etcétera.

Dios, pues, es *el Alfa y la Omega* (13), el Principio (como causa eficiente); y el Fin (como causa final) de todas las cosas, pues de Él salen por creación y a Él tratan de volver por su acción; pero sólo en el hombre (entre los entes corpóreos) esa vuelta es plenamente posible, porque, poseyendo inteligencia y voluntad inmateriales, puede unirse a Él por la intelección y el amor, que en un estado hipotético de naturaleza pura no sería-visión y amor inmediatos de Dios en su Esencia; pero sí lo es, según el cristianismo, por la gracia divinizante.

(13) Primera (*alfa*) y última (*omega*) letras del alfabeto griego. Se usan para indicar algo que es principio y fín de un mismo proceso, y especialmente para designar a Dios primer principio y último fin de todo.

Cuestionario

- ¿Cuál es la etimología y el sentido de la palabra "Metafísica"?
- ¿Cuál es su objeto material y cuál su objeto formal?
- ¿Es ciencia especulativa o práctica?
- ¿Cuál es la ubicación epistemológica de la Metafísica?
- Ubíquela siguiendo el cuadro de división de la Filosofía.
- ¿Tiene partes realmente distintas o no la Metafísica? Dé las razones de su respuesta.
- ¿Cuáles son las dos divisiones de la Metafísica más difundidas? ¿Cuál seguiremos aproximadamente en este libro?
- ¿Se construye la Metafísica sobre la base de puros conceptos independientes de la experiencia? ¿Qué Metafísica procedía así? ¿Qué filósofo la criticó, creyendo criticar así toda Metafísica?
- ¿Cómo halla en la experiencia, la inteligencia humana, el ente en cuanto tal? ¿Qué tipo de ente descubre primero? ¿Cuáles son los tipos sucesivos de abstracción?
- ¿Por qué en Metafísica no basta la abstracción y es necesaria la "separación"? ¿Cómo separa ésta?
- ¿Qué dos tipos de entidades estudia la Metafísica?
- Distinga el ente predicamental del ente trascendental. ¿En qué sentido puede ubicarse a Dios en el ente trascendental?
- ¿Se cumple en el caso del ente trascendental la ley lógica sobre las relaciones de extensión y comprensión? ¿Por qué no?
- ¿Es análogo el ente? ¿Qué tipo o tipos de analogía posee?
- ¿Qué es ente? ¿Qué es el ser?

- ¿Cómo difieren la esencia y el ser en los entes contingentes? ¿Qué relación tienen esencia y ser en Dios?
- ¿Por qué la Metafísica es a la vez ciencia y sabiduría?
- ¿Qué es lo que primero capta el intelecto y al que se reduce todo concepto?
- ¿Cuál es el primer principio? ¿Cómo se expresa en sus formas? ¿Qué relación hay entre los otros primeros principios y el de no-contradicción? Ejemplifíquelo con un intento de negar el principio metafísico de causalidad.
- ¿Cuáles son las propiedades trascendentales del ente?
- Enumérelas y explíquelas.
- ¿Qué ocurre con "lo bello"?
- ¿En qué tres perspectivas puede estudiarse el ente finito?
- ¿Qué es sustancia y qué accidente?
- ¿Qué ocurre en los cambios accidentales y en los sustanciales?
- ¿Qué accidentes interesan principalmente a la Metafísica?
- ¿Dónde surgieron las nociones de acto y de potencia?
- ¿Cuál se entiende primero? ¿Cuál se da primero en el tiempo? ¿Cuál tiene primacía de naturaleza? Explíquelos.
- ¿Puede definirse el acto? ¿Cómo se lo ejemplifica?
- ¿Qué es potencia y acto en Filosofía natural?
- ¿Qué son en ella las potencias accidentales?
- ¿Qué es potencia activa y qué potencia pasiva?
- ¿Cómo se llama la potencia (sustancial) pasiva que no existe en los entes espirituales?
- ¿Qué es el Acto Puro y qué los actos no puros?
- ¿Cómo fueron llevadas a la Metafísica las nociones de potencia y acto, originadas en la Filosofía natural? ¿Qué es en Metafísica la potencia y qué el acto?

- ¿Qué es esencia y cómo se relaciona con las nociones de quididad, naturaleza y universal?
- ¿Qué relación hay entre la esencia y la sustancia?
- ¿De qué otras esencias -no sustanciales- puede hablarse?
- ¿Qué diferencia hay entre las esencias sustanciales corpóreas y la incorpórea? ¿En qué se diferencian las formas puras del Acto Puro?
- ¿Cuáles son los principales sentidos del término "ser"? ¿Cuál de ellos es el más profundamente metafísico?
- ¿Es o no es lo mismo ser y existencia?
- ¿El Acto Puro tiene ser o es Ser?
- ¿Qué es participar?
- Haga un cuadro de la composición de los entes.
- ¿Cuál es la definición de causa?
- ¿Cuántos tipos de causas hay y cuáles son sus nombres?
- Haga ver cómo funcionan esas causas con un ejemplo, el del escultor.
- ¿Hay antropomorfismo en el aplicar las causas que intervienen en el arte humano a las causas en la naturaleza?
- ¿Cómo se divide la causa eficiente? ¿Cuántos tipos de causa instrumental hay?
- ¿Dónde se vio, y cómo, que el alma humana es espiritual y por tanto incorruptible e inmortal?
- ¿Qué corresponde a la Metafísica en el problema del alma humana separada?
- ¿Nos colocamos, en Filosofía, en un hipotético estado natural del alma humana separada, o en el estado que estudia la Teología sobrenatural? ¿Qué diferencias hay entre esos dos estados?
- El alma humana separada, ¿es el hombre, la persona? ¿Qué es?
- ¿Qué funciones puede ejercer, y por qué ellas y no otras?

- ¿Qué y cómo conoce el alma humana separada?
- ¿Puede, en Filosofía, probarse con certeza la existencia de espíritus puros creados? Si no se puede ¿por qué ocurre ello?
- ¿Por qué, sin embargo, es verosímil la existencia de tales entes para la Filosofía?
- ¿Cómo se llaman esos entes en las religiones de origen bíblico? ¿Cuáles son esas religiones?
- ¿Qué podemos determinar en Filosofía acerca de esos entes?
- ¿Qué son esos entes? ¿En qué se diferencian del alma humana separada?
- A partir de allí, ¿qué se deduce acerca de esos entes? ¿Son inmortales? ¿Qué potencias tienen y por qué? ¿Cómo conocen y qué conocen? ¿De qué tipo es su duración?
- ¿En qué se diferencian de Dios?
- ¿Por qué tales entes no se multiplican dentro de una misma especie?
- ¿Hay una jerarquía en esos espíritus puros?
- ¿Cómo se articula ella en la jerarquía general del universo?
- ¿En qué culmina la Metafísica?
- ¿A qué disciplinas filosóficas pertenecen las cinco vías tomistas para demostrar la existencia de Dios? ¿Es más propio hablar en ese caso de existencia o de Ser? ¿Por qué usamos el término "existencia"?
- ¿Necesita en Filosofía ser probada la existencia de Dios? ¿Por qué?
- ¿Puede ser probada por una demostración a priori?
- ¿Puede serlo por una a simultáneo?
- ¿Por qué tipo de demostración puede ser probada la existencia de Dios? ¿Quiénes no aceptan esa demostración y por qué?
- Exponga la primer vía.

- Exponga la segunda vía.
- ¿En qué tipo de sucesión de motores o causas es imposible el proceso al infinito?
- Exponga la tercera vía.
- Exponga la cuarta vía.
- Exponga la quinta vía.
- ¿A qué se llega a través de esas cinco vías? ¿Por qué esos cinco aspectos de Dios se identifican en el Acto Puro?
- ¿Qué puede deducirse de la noción Dios como Acto Puro, acerca de la Simplicidad, Suma Bondad, Perfección, Unidad y Unicidad, Verdad, Infinitud, Inmutabilidad y Eternidad de Dios?
- ¿Cuáles son los "atributos operativos" de Dios? ¿Se distinguen realmente de su Esencia?
- ¿Qué cabe decir sobre la inteligencia, Voluntad, Potencia (activa) de Dios?
- ¿Es Dios Creador? ¿Esa creación es necesaria o libre?
- ¿Es o no Dios distinto del mundo? ¿Cómo se llama la posición que identifica mundo y Dios? ¿Por qué es ello imposible?
- ¿Qué quiere decir que Dios es Alfa y Omega?
- ¿Qué se requiere para la Visión y amor inmediatos de Dios, según el cristianismo? ¿Sería ello posible en un hipotético estado de pura naturaleza?

Textos auxiliares

Aristóteles, ***Metafísica***, L. IV, cap. 1 y princ. del 2; París, edic. francesa Vrin, trad. Tricot, t. I, pp. 171-178, 1953.

Capítulo 1
[La Metafísica, ciencia del Ente en tanto que ente]

Existe una ciencia que estudia el ente en tanto que ente, y los atributos que le pertenecen esencialmente. Tal ciencia no se confunde con ninguna de las ciencias llamadas particulares, porque ninguna de esas otras ciencias considera en general el ente en tanto que ente, sino que, recortando cierta parte del ente [es decir, cierto tipo de ente], estudia los atributos de esa parte solamente; tal es el caso [por ejemplo] de las ciencias matemáticas. Y, dado que nosotros buscamos los primeros principios y las causas más elevadas, es evidente que existe necesariamente alguna realidad a la cual esos principios y esas causas pertenecen en virtud de su naturaleza propia. Si, por lo tanto, aquellos que (14) buscaban los elementos de los entes, buscaban, de hecho, los principios absolutamente primeros, porque esos elementos que buscaban eran necesariamente también los elementos del ente en tanto que ente, y no del ente por accidente (15). Por ello es que también nosotros debemos aprehender las causas primeras del ente en tanto que ente.

(14) Se trata de los presocráticos, y ante todo de los llamados "fisiólogos" o "físicos", que trataban de descubrir la naturaleza, que ellos consideraban como el primer principio de donde emanaban todos los entes particulares y cambiantes. Al buscar un primer principio eran, sin saberlo, metafísicos.

(15) El ente por accidente es aquel formado por una unión accidental de cosas como un montón de arena, o el hecho de que Sócrates fuera -supongamos- músico. En cambio, el ente en tanto ente es algo uno de por sí, en cada caso: cada sustancia -aun las compuestas- es algo naturalmente uno.

Capítulo 2

[La Metafísica, ciencia de la sustancia, de lo uno y de lo múltiple, y de los contrarios que de ellos se derivan]

El ente se toma en varias acepciones; pero siempre en relación a un término único, a una sola naturaleza determinada (16). No se trata de una simple homonimia [equivocidad], sino que de la misma manera que todo lo que es sano se vincula a la salud, tal cosa porque la conserva, tal otra porque la produce, tal otra porque es el signo de la salud, tal otra, finalmente, porque es capaz de recibirla; de la misma manera que lo médico tiene relación con la Medicina, y se dice, o bien del que posee el arte de la Medicina, o de lo que le es naturalmente propio, o, finalmente, de lo que es obra de la Medicina, y podríamos exponer todavía otros ejemplos semejantes; así también, el ente se toma en múltiples acepciones; pero, en cada acepción, toda denominación se hace por referencia a un principio único. Ciertas cosas, efectivamente, son llamadas entes porque son sustancias; tales otras porque son determinaciones de la sustancia [son los accidentes], tales otras porque son un camino hacia la sustancia [la generación y el crecimiento], o, por el contrario, porque son corrupciones de la sustancia, o porque son privaciones [como la ceguera] o cualidades de la sustancia [como los "hábitos" (17), las disposiciones], o sino porque son causas eficientes o generadoras, sea de una sustancia, sea de algo que es nombrado con respecto de una sustancia [las relaciones y relativos], o, finalmente, porque son negaciones de alguna de las cualidades de una sustancia, o negaciones de la sustancia misma; y por esto es que decimos que incluso el no-ente es: es no-ente (18).

(16) Quiere decir que el ente es análogo, con la analogía llamada por los scolásticos "de atribución"; en este caso, todos los entes que no son sustancia se icen entes o lo son por relación a la sustancia (primer analogado).

(17) "Hábito" (*habitus*) no significa aquí costumbre o rutina, ni tampoco el ltimo de los predicamentos o categorías de Aristóteles (el estar vestido, o calzado, armado, etc.), sino una especie del predicamento de *cualidad*; una cualidad erfectiva de una sustancia en su ser (como salud, belleza) o en su obrar (como las irtudes intelectuales o morales).

(18) Al llamar Aristóteles *ente* incluso al *no-ente*, no incurre en contradicción, ues sin duda piensa al no-ente, como lo desarrollaron después los escolásticos, omo *ente de razón*, que *sólo existe como un objeto pensado* en y por el ntendimiento, pero *sin realidad en sí*. Pero incluso a lo no-ente lo pensamos *en unción del ente*, como su negación.

Y así como de todo lo que es sano existe una sola ciencia, así ocurre también en los otros casos. En efecto, no solamente pertenecen a una sola ciencia las cosas que tienen comunidad de noción, sino también el estudio de las cosas simplemente relativas a una sola y misma naturaleza, porque incluso esas cosas tienen, de alguna manera [analógica], comunidad de noción. Es, por tanto, evidente que pertenece a una sola y a la misma ciencia estudiar todos los entes en tanto que entes. Ahora bien: la ciencia [de un objeto análogo] tiene siempre por objeto propio lo que es primero, aquello de que todas las otras cosas dependen, y en relación al cual son designadas. Si, por tanto, existe la sustancia, la Filosofía [primera, o metafísica] deberá aprehender los principios y las causas de las sustancias [...].

De Aristóteles ya hemos dado una sucinta biografía en la sección "Texto auxiliar" de la unidad I de este libro.

Tomás de Aquino, ***Algunos textos sobre el ser (esse) como acto de ser (actus essendi) y como lo más profundo en los entes.*** (Para estos textos, y muchos más, con su comentario, cfr. C. Fabro, ***La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino***, 2a edic., pp. 199-207 y todo el libro, Turín, Soc. Editrice Internaz., 1950.)

De otra manera (19) se llama ser (*esse*) al *acto del ente* en cuanto es ente, o sea, a aquello *por lo cual* algo es denominado ente en la realidad. (***Quodlibeto***, IX, q. 11, a.3).

"*El ser (esse) es la actualidad de todas las formas* o naturalezas; en efecto, no significamos a la bondad o a la humanidad como [existiendo] en acto, sino en cuanto significamos que ellas *son*." (***Suma teológica***, I, q. 3, a. 4).

"Toda cosa es por el hecho de que tiene ser (*esse*)." (***Contra gentes***, I, c. 22).

"Entre todo, el ser (*esse*) es aquello que más inmediatamente y más íntimamente conviene a las cosas." (***Cuestiones disputadas sobre el Alma***, a. 9).

"El ser (*esse*) es aquello que es más íntimo en cualquier cosa, y lo que más profundamente inhiere en ella, dado que es formal respecto de todo lo que en la cosa es." (***Suma teológica***, I, q. 8, a. 1).

"Digo que el ser (*esse*) sustancial de la cosa no es un accidente, sino la *actualidad* de cualquier forma existente, sea que exista con materia o sin ella. Y, dado que el *esse* es el complemento de todas las cosas [lo que las completa y perfecciona], por eso es que el efecto propio de Dios es el ser (*esse*)" (***Quodlibeto***, XII, 5).

"El ser mismo (*ipsum esse*) es *lo más perfecto de todo*: se relaciona con todas las cosas *como su acto*; en efecto, nada tiene actualidad sino en cuanto es, por lo cual el ser mismo es la *actualidad de todas las cosas*, e incluso de las mismas formas." (***Suma teológica***, I, q. 4, a. 1, a. 53).

Ya hemos dado una breve biografía de Tomás de Aquino en la sección *Texto auxiliar* de la unidad II.

(19) Dice S. Tomás "De otra manera...", porque antes ha estado hablando de otros sentidos del término "ser" (*"esse"*). Efectivamente, a veces "ser" se toma en sentido de *esencia*, como cuando decimos "el *ser* del hombre es la animalidad racional"; otras veces, como mera cópula en la enunciación, como cuando afirmamos "el no-ente es el no-ente" : finalmente, a veces "ser" (*"esse"* se toma como significando *el acto mismo de ser* en virtud del cual las cosas existen, como cuando dice Hamlet: "*Ser o no ser*, he ahí la cuestión" ("*To be or not to be*, that is the question"). A este último sentido se refiere en el texto el Aquinate.

M. Heidegger, ***Introducción a la Metafísica***, Buenos Aires, ed. Castes Nova, cap. I, pp. 69-70, 2a edict 1959; tot. original *Einfuhrung in die Metaphysik.*

"La pregunta fundamental"

[...] El ente nos sale al encuentro por todas partes, nos rodea, nos soporta y subyuga, nos encanta y colma; nos realza y defrauda. Pero, entre todo eso, ¿dónde está y en qué consiste el ser del ente? A veces podríamos considerar que esta diferencia entre el ente y su ser pudiera tener importancia linguística y significativa: tal distinción se puede cumplir en el mero pensar, es decir, en el re-presentar y opinar, sin que a esta diferenciación le corresponda en el ente algo que sea (20). Sin embargo, inclusive esta diferencia sólo pensada, es problemática, pues sigue siendo oscuro *lo que* se deba pensar con el nombre "ser". Por cierto, basta con conocer el ente y asegurarse su dominio (21). Además, separar el ser de él [del ente] es algo artificioso y que no conduce a nada (22).

(20) Es la actitud de las corrientes escolásticas no tomistas -como el suarismo y el escotismo- las que niegan que entre esencia y ser (que ellas llaman existencia) -y por tanto entre ente y ser- haya distinción real. Tomás de Aquino, en cambio, sostiene la distinción real entre esencia y *esse* (y por tanto también entre ente y ser); y por ello no parece justa la acusación de Heidegger a *toda* la Metafísica occidental, de no haber pensado la diferencia ontológica entre ente y ser o de haber reducido el ser al ser del ente (pensado, ese ser como esencia y no como acto de ser).

(21) No aprueba Heidegger esto; expone lo que es creencia vulgar en esta época de la *técnica*: tener al ente como algo simplemente dado, sin fundamento ni sentido, como materia amorfa, apta para todas las transformaciones técnicas a que quiera someterla el hombre inspirado por la voluntad de poder; el *homo faber* que se ha olvidado ya de la contemplación del ser.

(22) Tampoco aqui Heidegger habla en nombre propio, sino que se pone en el punto de vista del "hombre práctico" de nuestros días, para el cual todo este problema

Ya se ha observado lo que con tal diferencia se desprende con respecto de la pregunta privilegiada. Ahora sólo consideramos nuestro plan. Preguntamos: "¿por qué es en general el ente y no más bien la nada?". En apariencia, también con esta pregunta nos atenemos al ente y evitamos la vacía y sutil meditación acerca del ser. Sin embargo, ¿qué preguntamos, en sentido propio? Preguntamos porqué es el ente como tal. Interrogamos por el fundamento mediante el cual el ente *es* y es lo que *es*, y no más bien la nada. En realidad, preguntamos por el ser. Pero ¿cómo? Preguntamos por el ser del ente. Interrogamos al ente con referencia a su ser [...].

De este modo, la pregunta "¿por qué es en general el ente y no más bien la nada?" nos fuerza a la que es previa: *¿qué pasa con el ser?*

Martín Heidegger (1889-1979) es el fundador de la Filosofía existencial alemana, junto con Jaspers. Pero él, posteriormente a su obra ***Sein und Zeit (El ser y el tiempo)*** (1a. edic. 1927), rechazó ser o haber sido "existencialista" y hasta abominó de esta palabra. Es que ***Sein und Zeit*** parecía ser una obra, según la cual el "ser" de las cosas era sólo una proyección sobre ellas de la existencia humana, proyecto existencial tendiendo siempre a lo futuro, y que acababa y culminaba en la muerte (ser-para-la-muerte). De allí las interpretaciones ateas de Heidegger, como la de J. P. Sartre en su obra ***L'existentialismo est un humanisme***; interpretación que él rechazó airadamente en su ***Lettre sur l'humanisme (Carta sobre el humanismo)***, dirigida a su amigo y discípulo francés Jean Beaufret. Decía allí Heidegger que en ***Sein und Zeit*** no había ninguna posición ni decisión a favor o en contra de Dios o de los dioses. En la obra que siguió, ***Kant y el problema de la Metafísica***

e la diferencia entre el ente y el ser es puro artificio, sin "utilidad" alguna. En otra arte de esta misma obra Heidegger reproduce una pregunta muy corriente en nuestro empo: ¿para qué sirve la Filosofía? ¿Qué hacer con ella? Y responde que al que regunta así ni siquiera le pasa por la mente el hecho de que aunque quizá nada ueda hacerse con la Filosofía, ella quizá pueda "hacer" algo con nosotros: hacernos lejar de ser hombres-masa, hombres del "se" ("se dice", "se usa", "se acostumbra", eso ya no se hace", "eso ya no tiene vigencia"), para hacernos volver hombres *originarios*, en el sentido de que van hacia el *origen* de las cosas, hacia el oculto undamento por el cual hay cosas, entes, más bien que nada. El haber descubierto se camino es la mayor grandeza de los antiguos griegos; los orígenes del filosofar.

(1929), hacía una nueva interpretación de Kant que disgustó a los neokantianos. Pero luego se inclina visiblemente hacia los problemas metafísicos -o incluso transmetafísicos-, como sería, según él, el preguntarse por el ***ser fuera del ente***. En esta línea de pensamiento escribió ***Qué es Metafísica*** (1929); ***De la esencia del fundamento*** (1929); ***Holderlin y la esencia de la poesía*** (1936); ***Introducción a la Metafísica*** (1936); ***La teoría de Platón sobre la verdad*** (1942); ***De la esencia de la verdad*** (1943); ***Holzwege(Caminos del bosque)***, 1949 y posteriormente una importante obra sobre el pensador Nietszche. Heidegger, bautizado como católico y cuya primera obra había versado sobre un tema escolástico ***(La teoría de la significación y de las categorías en Duns Escoto)***, y que había sido algo así como novicio jesuita, fue influido luego por la fenomenología de Husserl (cuyo retorno al idealismo hacia 1913 no quiso seguir), y luego por el precursor del existencialismo, el pensador religioso danés Kierkegaard (1813-1855), de donde provienen los rasgos indudablemente existencialistas de ***Sein und Zeit***. Pero la otra influencia, la ontológica y metafísica -que también aparece en dicha obra- termina por predominar en sus ulteriores libros (como hemos podido verlo en el texto suyo que hemos transcripto). Pero sostiene Heidegger que la Metafísica occidental ha pensado el *ente* y el *ser* del ente y en el ente, lo cual es a sus ojos insuficiente y debe ser superado; de allí su intento de una especie de trans-metafísica, que piense el *ser* y no sólo ni principalmente el ente o el ser del ente. Pero ese intento de pensar el ser sin apoyarse en el ente lo lleva a rechazar el pensar conceptual y abstractivo, y tiene entonces que recurrir a un lenguaje entre poético y místico, muy oscuro por cierto. Aunque en estas ulteriores obras Heidegger ya no sostiene -como *parecía* sostener en ***Sein und Zeit***- que el "ser" de los entes era sólo la proyección en ellos del existir humano en su ruta hacia la muerte, y afirma que el hombre no es el creador del ser sino el "pastor" o "la casa" del ser (es decir, aquello en que el ser se des-vela, aparece), sostiene al mismo tiempo que el ser incluso el puro Ser -que para él no es Dios- es histórico, y está *esencialmente* vinculado al hombre. Esto parece una recaída en el relativismo, historicismo y antropocentrismo modernos; pero en sus últimos escritos parece sostener que hay

algo incluso más allá del ser; dice "*es gibt Sein*"-el ser es dado- y esto implicaría un Dador del ser que podría ser Dios. Lo cierto es que, poco antes de su muerte, manifestó que quería tener exequias católicas, y que en su entierro hablara sólo una persona: el Padre Bemhard Welte.

Bibliografía

Para los alumnos:

La misma dada en la unidad I, y además:

R. Jolivet, ***Curso de Filosofía*** (en un tomo), Buenos Aires, ed. Club de Lectores, pp. 243-310, nn. 188-233, 1968.

J. Maritain, ***Siete lecciones sobre el ser,*** Buenos Aires, ed. Desclée, varias ediciones.

R. Gómez Pérez, ***Introducción a la Metafísica***, Madrid, ed. Rialp.

L. Castellani, ***Elementos de Metafísica***, Buenos Aires.

Para los profesores:

Lo mismo indicado a los alumnos, y además:

Aristóteles, ***Metafísica***, muchas ediciones en diversos idiomas. Se recomienda: trad. francesa *Tricot* (2 vol.); ed. Vrin, París, 1953; trad. italiana *Giovanni Reale*, Nápoles, ed. Luigi Loffredo, 2a reimpresión, 1978 (2 vol.); edición trilingüe (greco-latino-castellana) Madrid trad. *García Yebra* edit. Gredos.

Tomás de Aquino, ***In XII libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio***, Turín, ed. Marietti, 1950.

Tomás de Aquino, ***Opusculum De Ente et Essentia***, Turín, ed. tertia, Marietti, 1948.

C. Fabro, ***La nozione metafisica de partecipazione***, Turín, Soc. Edit. Intern., 2a ed., 1950.

J. de Finance, ***Connaissance de letre***. Traité d'Ontologié, París, ed. Desclée, 1966. (Hay edic. castell. por Gredos, Madrid.)

R. Garrigou-Lagrange, ***Dios, su existencia, su naturaleza***, Buenos Aires, ed. castell. Emecé,2 vol.,1950. Hay nueva trad. española, Madrid, Ed. Palabra, 2 tomos, 1976-77.

M. Grison, ***Teología natural o Teodisea***, Barcelona, ed. castell. Herder, 1968.

R. Jolivet, ***Le Dieu des Philosophes et des Savants***, París, col Jesais-Je crois, ed. Fayard. Hay edic. castell. edit. Casal y Vall, Andorra.

R. Jolivet, ***Tratado de Filosofía***, t. III, *Metafísica* (incluye Crítica del Conocimiento), Buenos Aires, ed. castell. Lolhé, 1958.

E. Gilson, ***El ser y los filósofos***, Pamplona, ed. castell. EUNSA, 1979.

Noticia biográfica

(de los filósofos y otros autores citados en este curso)

AGAZZI, EVANDRO. Lógico y filósofo de las ciencias, italiano contemporáneo. Su más difundida obra, traducida al castellano, es ***La Lógica simbólica.*** Tiende a conciliar la lógica simbólica con la tradicional.

AGUSTÍN, San (354-430). El mayor de los teólogos entre los Padres de la Iglesia en Occidente. Educado en el catolicismo, se hizo después maniqueo y "académico" (escéptico), hasta que la lectura del neoplatónico Plotino lo orientó al espiritualismo. Finalmente volvió al catolicismo. Fue obispo de Hipona (África del norte). Escribió innumerables obras teológicas y filosóficas; la más conocida es ***Confesiones.***

ALBERTO MAGNO, San (1206-1280). Teólogo, filósofo y hombre de ciencia medieval. Fue uno de los introductores de Aristóteles en la Europa Occidental, y maestro de Santo Tomás de Aquino. Comentó casi toda la obra de Aristóteles.

ALEJANDRO, J. M. DE. Filósofo español contemporáneo, especializado en teoría del conocimiento. Entre otros libros, ha escrito ***Gnoseología*** y ***La Lógica y el hombre***.

AMPERE, A. M. (1775-1836). Matemático y físico francés. Fue autor de una división de las ciencias, cuyas líneas principales hemos dado a conocer en este libro (*Epistemología especial*).

ARCESILAO (315-241). Jefe de la Academia media, en un período en que esta escuela, de origen platónico, se había deslizado hacia el escepticismo. Junto con Carnéades (nacido un siglo después), defendió la teoría de la verosimilitud o probabilismo.

ARISTÓTELES. De este autor -uno de los más grandes filósofos de la historia- se dan datos biográficos en el anexo "Texto auxiliar" de la unidad I de esta obra.

BACON, F. (1561-1626). Gran cancillei y filósofo inglés. Ha pasado a la historia por su ***Novum Organon***, en que se propone sustituir la

Lógica aristotélica, predominantemente deductiva, por otra, inductiva, que según él es la adaptada a las nuevas ciencias experimentales.

BARBADO, M.O.P. (1884-1945). Filósofo y psicólogo español. Muy conocedor de la moderna Psicología experimental, mostró cómo la doctrina psicológica de Aristóteles y de Sto. Tomás contiene muchos de los descubrimientos de la actual Psicología positiva. Es autor de una conocida ***Introducción a la Psicología experimental*** y de dos vastos tomos intitulados ***Estudios de Psicología experimental.***

BERGMANN, G. Miembro del Círculo de Viena, es lógico y filósofo de las ciencias de tendencia neopositivista o empirista lógica, aunque muy matizada en sus últimas obras, en donde llega a decir que en toda teoría científica hay una metafísica ignorada. Entre otras obras, es autor de una ***Filosofía de la ciencia.***

BERGSON, H. (1859-1941). Autor francés, sumamente famoso a principios del presente siglo. Combatió el positivismo, y en Filosofía, quiso sustituir la inteligencia (concebida al modo positivista) por la intuición. Concibe el universo como un puro devenir o duración (*durée*), que se desarrolla y expande. Se acercó cada vez más al catolicismo; en su última obra, ***Las dos fuentes de la moral y de la religión***, recurre a la intuición de los místicos para probar la existencia de Dios.

BERTALANFFY, L. VON. Autor contemporáneo, especializado en Biología. Fue partidario de una concepción biológica llamada ***organicismo***, que reconoce la peculiaridad de los entes vivientes, contrariamente a los más celosos partidarios del mecanicismo.

BERNARD, C. (1813-1878). Célebre fisiólogo francés, autor de importantes descubrimientos médico-biológicos. Su principal obra es ***Introducción al estudio de la medicina experimental.***

BLANCHE, R. Lógico-matemático francés contemporáneo. Su obra más conocida es la ***Introduction a la logique contemporaine.***

BOECIO (480-525). Autor de transición entre la Filosofía antigua y la medieval. Cristiano. Unió en un solo sistema la Lógica aristotélica y la de los estoicos. Mientras esperaba en la cárcel la ejecución de la sentencia de muerte escribió su obra más famosa: ***La consolación por la Filosofía.***

BOOLE, G. (1815-1867). Matemático y lógico inglés que, al escribir en 1847 su ***Mathematical Analysis of Logic*** (es un álgebra de la Lógica), se constituyó en uno de los iniciadores de la actual Lógica matemática.

BOYLE, R. (1627-1691). Físico y químico inglés; casi al mismo tiempo que el francés Mariotte enunció la ley de las relaciones entre la presión que sufre un gas y el volumen que ocupa.

"BOURBAKI". Seudónimo de un grupo de matemáticos franceses contemporáneos, que han pretendido renovar el estudio y la enseñanza de la Matemática.

BRAILLE, L. (1808-1852). Maestro francés, inventor de un sistema de lectura al tacto para los ciegos, que se usa actualmente.

BRUNSCHVICG, L. (1869-1944). Filósofo francés idealista y teórico de las ciencias. Hace de éstas una creación espontánea del espíritu humano, sin sometimiento a la realidad exterior. Sostiene que el desarrollo del espíritu (en sentido panteísta) sólo se conoce estudiando el desarrollo de las ciencias.

CARNAP, R. (1891-1970). Lógico-matemático y filósofo de las ciencias alemán; perteneció al Círculo de Viena y fue uno de los principales representantes del empirismo lógico. Es autor de ***La construcción lógica del mundo*** y de ***La sintaxis lógica del lenguaje***, entre otras obras. En sus últimos tiempos moderó mucho su posición.

CARNÉADES (215-126). Filósofo griego, director de la nueva Academia, de origen platónico, pero caída en cierto escepticismo. Como su predecesor Arcesilao (ver este nombre), fue partidario de la teoría de la verosimilitud o probabilidad como criterio para la aceptación de una proposición.

CASSIRER, E. (1874-1945). Filósofo alemán de tendencia neokantiana (escuela de Marburgo). Su obra más importante es la intitulada ***Filosofía de las formas simbólicas***. Escribió también una ***Antropología filosófica.***

CAYETANO o CAIETANUS, TOMÁS DE VIO (1469-1534). Teólogo y filósofo italiano, obispo de Gaeta, uno de los principales representantes de la escuela tomista. Comentó la ***Suma teológica*** y es autor de un famoso opúsculo ***Sobre la analogía de los nombres.***

COMTE, A. (1798-1857). Filósofo francés, fundador del positivismo. Sostuvo que la humanidad había pasado por tres etapas: la *teológica*, la *metafísica* y la *positiva* (que él juzgaba como la superior y definitiva) en la que, renunciando a explicar por las causas, la ciencia se limita a dar las leyes de sucesión y coexistencia de los hechos experimentales. Su obra principal es el ***Curso de Filosofía positiva***.

CONDILLAC, Abate (1715-1780). Filósofo francés. Empirista extremo, redujo todo nuestro conocimiento y todas nuestras facultades a la sensación. Es autor de un ***Tratado de las sensaciones***.

COPLESTONE, F. C. Sacerdote jesuita y filósofo inglés contemporáneo. Es autor de una gran ***Historia de la Filosofía***, en múltiples tomos, y de otras obras, como La ***Filosofía contemporánea*** y ***La filosofía de Santo Tomás de Aquino***.

CORETH, E. Sacerdote jesuita y filósofo austríaco contemporáneo, que combina el tomismo con aportes modernos. Sus principales obras son su ***Metafísica*** y ***¿Qué es el hombre?, Ensayo de Antropología filosófica.***

CUVIER, G. (1769-1832). Célebre naturalista francés, que creó la Anatomía comparada y la Paleontología, y enunció las leyes de la *subordinación de los órganos* y de la *correlación de las formas*.

CHAMPEAUX, G. DE (m. 1121). Filósofo escolástico, maestro de Pedro Abelardo; luego de haber sido un realista extremo en el problema de los universales, las objeciones de Abelardo lo fueron constriñendo a posiciones cada vez más moderadas.

DE KONINCK, CH. Filósofo y Teólogo belga, contemporáneo, establecido en el Canadá francés, en donde enseñó en la Universidad Laval de Québec. Buen conocedor de la Filosofía de las ciencias, tomista, sostuvo contra otro tomista, Jacques Maritain, la primacía del bien común político contra el personalismo.

DE MORGAN, A. (1806-1875). Lógico inglés; desarrolló la llamada Lógica de relaciones y la Lógica matemática en general.

DESCARTES, R. (1596-1650). Famoso filósofo francés, y matemático, tenido por el fundador de la Filosofía moderna y del racionalismo. Pone en duda, inicialmente, por razones metódicas, la existencia del mundo material y la validez de toda la Filosofía tradicional que lo había precedido; y encuentra como verdad que resiste a toda duda su famoso *"pienso, luego existo"*. Su obra más conocida es el ***Discurso del Método***.

DE VRIES, J. Filósofo jesuita alemán contemporáneo, especializado en temas de teoría del conocimiento. Tiene una ***Critica*** (en latín), una ***Lógica*** (ídem), y varias obras en idioma vulgar, entre ellas ***Pensar y Ser***.

DRIESCH, H. (1867-1941). Zoólogo alemán que, después de haber sido discípulo del evolucionista materialista Haeckel, fue llevado hacia la Filosofía y hacia una concepción organicista de la vida. Su obra más difundida es La ***Filosofía del organismo***.

DUNS ESCOTO O SCOTT (1266 o 1274-1308). Teólogo y filósofo escocés, que enseñó en Oxford, llamado el "Doctor Sutil". Continuó el agustinismo de la orden franciscana, a la que pertenecía. Da primacía a la voluntad sobre la inteligencia, y se constituye, así, en Moral y Derecho, en precursor del llamado voluntarismo moderno.

DUBARLE, D. Dominico francés contemporáneo, cultor de la Lógica matemática. En ello, su más conocida obra es ***Initiation a la logique***. También es autor de ***Humanisme scientifique et raison chretienne***.

DURKHEIM, E. (1858-1917). Profesor universitario francés, sociólogo. Ha publicado, entre otras, las obras ***La división del trabajo social, Las reglas del método sociológico, El suicidio, Educación y sociología, La educación moral***, etc. Llega a concebir la sociedad como una realidad independiente de los individuos que la componen; y trata de fundar una moral en la sociología.

EDDINGTON, A. Sir. Sus datos biográficos han sido expuestos en el anexo "Texto auxiliar" de la unidad IX (**Epistemología especial**).

ENESIDEMO (vivió entre el año 80 a.C. y el 130 d.C.). Escéptico griego, quien sostenía que podíamos estar seguros de los fenómenos subjetivos, pero no de los hechos objetivos. Era, pues, un fenomenista. Conocemos lo que nos aparece; pero no lo que es.

ESCOTO o SCOTT, Duns: Ver **DUNS ESCOTO o SCOTT**.

ESTAGIRITA, EL. Nombre dado a Aristóteles, por haber nacido en la ciudad de Estagira, Macedonia.

FABRO, C. Teólogo y filósofo italiano tomista actual. Revalorizó la importancia del *esse*, como *acto de ser* en la Metafísica tomista. Ha escrito ***La noción metafísica de participación según Sto. Tomás de Aquino; Participación y causalidad; El alma; Fenomenología de la percepción; Percepción y pensamiento***, etc. Es también un buen conocedor y crítico del marxismo, del ateísmo moderno y de la llamada Teología progresista.

FECHNER, T. G. (1801-1887). Psicólogo experimental y filósofo alemán, profesor en Leipzig. Es famoso sobre todo por sus ***Elementos de Psicofísica***, obra que, junto con la de Weber, lo transforma en predecesor de la psicología experimental, cuyo verdadero fundador fue W. Wundt (1832-1920).

FERRATER MORA, J. I. Filósofo, historiador de la Filosofía y lógico-matemático español contemporáneo. Su principal obra es el ya monumental ***Diccionario de Filosofía*** (últ. edic. 4 grandes tomos), que ha sintetizado en su ***Diccionario abreviado de Filosofía***. Es también autor de una difundida ***Lógica matemática***, en colaboración con H. Leblanc.

FITCHE, J. T. (1762-1814). Filósofo idealista alemán, sucesor de Kant y que, con Schelling y Hegel, forman el idealismo clásico alemán. Es el iniciador de la Dialéctica, en el sentido que le dio después Hegel.

FINANCE, J. DE. Sacerdote jesuita y filósofo tomista francés contemporáneo. Sus principales obras son ***Ser y actuar en la Filosofía de Santo Tomás; Ética*** (en latín) y ***Conocimiento del Ser; Tratado de Ontología.***

FRANK, PH. Físico y epistemólogo checo, nacido en Praga y que enseñó luego en Harvard (EE.UU.). Estuvo vinculado con el Círculo de Viena y por tanto con el empirismo lógico. Entre otras obras, ha publicado ***Filosofía de la ciencia.***

FREGE, G. (1848-1925). Matemático y lógico alemán; predecesor de Peano, Russell y Whitehead en Lógica matemática. Su principal obra es ***Begriffsschrift*** (Escritura conceptual).

GARDEIL, H. D. Filósofo tomista francés contemporáneo, autor de una ***Introducción a la Filosofía***, en cuatro pequeños tomos.

GARRIGOU-LAGRANGE, R. (1887-1964). Teólogo y filósofo tomista francés, uno de los más influyentes en su patria y también entre los tomistas de la nuestra. Sus principales obras (casi todas traducidas al castellano) son ***El sentido común; Dios: su existencia, su naturaleza; El realismo del principio de finalidad; La Providencia y la confianza en Dios; Las tres edades de la vida interior*** (esta última, sobre la Mística).

GIANELLI, A. P. Lógico y filósofo tomista estadounidense contemporáneo. Es autor de una ***Meaningful Logic***, en el sentido de comprensible y grata para los estudiantes.

GILSON, E. (n. 1884). Historiador de la Filosofía y filósofo francés. Junto con el italiano Fabro es quizá la figura principal del tomismo contemporáneo. Entre muchas otras obras, ha escrito: ***El tomismo; El espíritu de la Filosofía medieval; El realismo metódico; Realismo tomista y crítica del conocimiento; El ser y la esencia; El ser y los filósofos; Elementos de Filosofía cristiana; Index Scolastico cartesien; De Aristóteles a Darwin, y vuelta; Lingüística y Filosofía.***

GLOCENIUS, R. Doctor de la Universidad de Marburgo (Alemania), a quien se atribuye haber inventado, en su obra ***Isagoge in Organon Aristotelis*** (1598) una forma de sorites distinta de la aristotélica.

GÓMEZ PEREZ, R. Español contemporáneo, autor de una útil y clara ***Introducción a la Metafísica. Aristóteles y Santo Tomás de Aquino.***

GREDT, I. (1863-1944). Benedictino y filósofo tomista luxemburgués. Su principal obra (en latín) es ***Elementa philosophiae-aristotelico-thomisticae*** (9 ediciones). Es uno de los mejores manuales de Filosofía tomista.

GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A. Filósofo tomista español contemporáneo. Su obra principal es un extenso *Tratado de Metafísica*, en cuatro tomos (Introducción, Ontología, Teología natural, Gnoseología). También ha escrito una difundida ***Introducción a la Filosofía.***

GREENWOOD, TH. Lógico contemporáneo. Ha escrito en francés ***Les fondementes de la Logique Symbolique*** (dos pequeños vol.), en que defiende la coherencia esencial de la Lógica aristotélica con una Lógica matemática no nominalista.

GRENET, P. B. Filósofo tomista francés contemporáneo. Es autor, entre otras, de una ***Ontología***, de un pequeño manual ***Qué es el conocimiento***, de una obra intitulada ***De l'Evolution a l'existence***.

GRISON, M. Teólogo y filósofo francés contemporáneo, autor de una ***Teología natural o Teodicea***.

HARTMANN, N. Sobre este filósofo se han dado noticias biográficas en el anexo "Texto auxiliar" de la unidad VIII de esta obra sobre *Gnoseología*.

HEGEL, G. W. F. (1770-1831). Filósofo idealista alemán; uno de los más grandes filósofos modernos (lo que no quiere decir que esté en la verdad). Desarrolla el idealismo originado en Kant y continuado y agudizado por Fichte y Schelling. Su sistema es dialéctico -en el sentido que él da a esta palabra-: sigue un ritmo ternario: tesis (afirmación o posición); antítesis (negación de la tesis), y síntesis (negación de la negación: absorbe en si, en un estado más elevado, lo que de verdad habla en la tesis y en la antítesis). Sus principales obras son ***Fenomenología del espíritu, La ciencia de la Lógica y Enciclopedia de las ciencias filosóficas***. Influyó en Marx.

HEIDEGGER, MARTIN (1899-1979). Ver datos biográficos en el anexo "Textos auxiliares" de la unidad XI (**Metafísica**).

HELMHOLTZ, H. L. F. VON (1821-1894). Hombre de ciencia y filósofo alemán. Fue uno de los predecesores de la Psicología experimental, fundada poco después por W. Wundt.

HERÁCLITO (540-474 a.C.). Junto con Parménides es el más grande de los filósofos presocráticos. Mientras que Parménides afirmaba el Ser (único, eterno, inmutable) y decía que el mundo físico y su devenir eran engañosas apariencias sensibles, Heráclito afirmaba que todo era Devenir, como un Fuego incesante.

HESSEN, J. Filósofo católico alemán contemporáneo; de tendencia agustiniana, es antitomista. Tiene un ***Tratado de Filosofía*** en tres tomos, una muy difundida ***Teoría del conocimiento*** y otras obras más.

HOENEN, P. Teólogo y filósofo jesuita contemporáneo holandés, de orientación tomista. Se ha especializado en temas de Filosofía natural y de Lógica. Sus principales obras son: ***Cosmología; Recherches de logique formelle; Filosofia della Natura inorganica y La théorie du jugement d'apres St. Thomas d'Aquin.***

HUME, D. (1711-1776). Filósofo escocés, de un extremo empirismo. Continúa y exagera la línea de Locke y de Berkeley. Nominalista en el problema de los universales, no existen para él sustancias, ni intramentales ni extramentales; sólo existen apariencias, fenómenos sensibles, que se siguen según un flujo continuo. También negó la necesidad y evidencia del principio de causalidad. Sus principales obras son: ***Tratado de la naturaleza humana*** y ***Ensayo sobre el entendimiento humano***.

HUSSERL, E. (1859-1938). Filósofo nacido en Prossnitz (Moravia). Fundador de una de las más importantes ramas de la Filosofía contemporánea, llamada "Fenomenología", cuyo lema inicial fue: ir a las cosas mismas". Bajo la influencia de Brentano (quien le transmitió la teoría escolástica de la intencionalidad del conocimiento) y de Bolzano, admitió la existencia de *esencias objetivas ideales*, y ello en todo campo. no sólo en los de la Matemática y de la Lógica. Hacia 1913 se manifestó en Husserl una tendencia hacia el idealismo -las esencias mismas serían constituidas por el "Yo trascen-dental"-, y muchos discípulos no lo quisieron seguir en ello y formaron el ala realista de la Fenomenología. Sus obras más famosas son ***Investigaciones Lógicas*** (del período objetivista) y ***Meditaciones cartesianas*** (idealista).

JUAN DE SANTO TOMÁS. Sobre este teólogo y filósofo tomista de los siglos XVI-XVII hemos dado noticias biográficas en la nota 2 de la unidad III.

JAMES, WILLIAM (1842-1910). Filósofo estadounidense, fundador de la corriente llamada pragmatismo, que pone el criterio de verdad de una teoría en su utilidad práctica. Escribió, entre otros, los libros ***Principios de Psicología, Inmortalidad humana, Las variedades de la experiencia religiosa, Pragmatismo. Un universo pluralista.***

JASPERS, K. (1883-1969). Psiquiatra y filósofo existencialista alemán. Por "existencia" entiende la vida humana. Ésta se encuentra abocada, por un lado, a las cosas, y, por otro, a la Trascendencia. La existencia humana toma conciencia de su finitud en las "situaciones-límite", como el fracaso, la culpa, la angustia, la muerte. Ello le abre paso, en cierto

modo, a lo Trascendente o Envolvente (lo que llamaríamos Dios); pero éste es incognoscible en si mismo. Obra principal ***Filosofía***.

JEVONS, W. S. (1835-1882). Economista y lógico inglés. Desarrolló las ideas de Boole, y es así uno de los precursores de la actual Lógica matemática.

JOLIVET, R. Filósofo tomista del presente siglo, ya fallecido. Sus principales obras son: ***San Agustín y el neoplatonismo cristiano; Las fuentes del idealismo; Tratado de Filosofía; Curso de Filosofía; El Dios de los filósofos y de los sabios***. En Gnoseología admite, como Maritain, una posición realista, pero crítica.

JOSEPH, H. W. B. Lógico inglés de principios de este siglo, de tendencia aristotélica independiente. Su obra más conocida es su ***Logic*** (última edición 1957).

JUAN DE LA CRUZ, San (1542-1591). Uno de los más grandes místicos católicos y al mismo tiempo uno de los más grandes poetas del Siglo de Oro español. Se elevó hasta las más altas cumbres de la contemplación mística, y expresó sus experiencias en poesías como ***Subida del Monte Carmelo, Noche oscura, Fuente de amor viva***, etcétera.

JUGNET, L. (1913-1973). Filósofo tomista francés contemporáneo; ardiente contrarrevolucionario; antifreudiano y antimarxista. Sus principales obras son: ***Para conocer el pensamiento de Santo Tomás de Aquino; Un psiquiatra filósofo, Rudotf Allers, o el Anti-Freud; Catolicismo, fe y problema religioso; Problemas y grandes corrientes de la Filosofía; Psicoanálisis y marxismo.***

JUNGIUS, J. (1587-1657). Lógico, matemático, filósofo y botánico alemán. Enseñó en Hamburgo y es conocido por su ***Lógica hamburgensis***. Se le atribuye, sin razón, el descubrimiento del silogismo oblicuo, del que había ya muchos ejemplos en Guillermo de Occam.

KALINOWSKI, G. Lógico polaco, residente en Francia. Cultiva la Lógica matemática, y, dentro de ella, la llamada "Lógica deóntica" (Lógica del deber ser). Su fondo filosófico es, empero, tradicional, y sostiene que las proposiciones morales y jurídicas son susceptibles de verdad o error.

KANT, I. (724-1804). Filósofo alemán, de los más importantes en la época moderna y tenido justamente por fundador del idealismo gnoseológico. Sostiene que conocer no es ver o aprehender algo real y existente, sino *construirlo* mediante formas "a priori" de nuestra sensibilidad y de nuestro entendimiento, sobre la única base de un caos de impresiones sensibles. Por eso, según él, sólo conocemos los *fenómenos* (lo que aparece) y no los *noúmenos* (las cosas en sí, cuya existencia no niega). Sus tres principales obras son: ***Crítica de la razón pura; Crítica de la razón práctica***, y ***Crítica del juicio.***

KÖHLER, W. (1887-1967). Psicólogo alemán, uno de los fundadores de la llamada Psicología de la forma (***Gestaltpsychologie***) Sostiene esta doctrina que lo inmediatamente dado a la percepción sensible no son impresiones aisladas, que luego se asocian (asociacionismo), sino *estructuras* o *formas* complejas.

LEBLANC, H. Lógico matemático contemporáneo, autor, con J. Ferrater Mora, de una difundida ***Lógica matemática.***

LECLERCQ, J. Filósofo y teólogo belga contemporáneo. Su principal obra es ***Las grandes líneas de la Filosofía moral*** (Lovaina, 1947). Ha escrito también un ***Diálogo del hombre y de Dios***.

LEIBNIZ O LEIBNITZ, G. W. VON (1646-1716). Filósofo alemán racionalista, uno de los más grandes en esa corriente. Conocía también todas las ciencias de su época, y se dice que fue el último hombre capaz de abarcar todo el saber de su tiempo. Fue también un matemático notable y un lógico precursor de la Lógica matemática. Buen conocedor de la Escolástica, recibió después el impacto del cartesianismo. Admite pluralidad de sustancias, que llamó *mónadas*, "sin puertas ni ventanas" por donde pudiere entrar ni salir algo. Pero sostuvo que cada mónada era un espejo en que se reflejaba todo el universo. La verdad era posible porque todas las mónadas eran como relojes que iban marcando la misma hora (armonía preestablecida). Esta armonía se fundaba en la suprema Mónada, Dios. Sus principales obras son: ***Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*** (contra Locke) y ***Teodisea*** (justificación de Dios).

LOCKE, J. (1632-1704). Filósofo, político y jurista inglés, representante de una forma moderada de empirismo, pero que abrió paso a las más acentuadas de Berkeley y Hume. Sostiene que todas nuestras ideas

provienen, o de la sensación, o de la reflexión (experiencia interna de nuestras operaciones psicológicas). Admite la prueba de la existencia de Dios. En política es un defensor del liberalismo. Sus principales obras son: ***Un ensayo sobre el entendimiento humano; Dos tratados sobre el gobierno*** y ***Ensayo sobre la tolerancia.***

LONERGAN, B. J. F. Filósofo anglo-canadiense contemporáneo, de tendencia tomista ecléctica. Su obra principal lleva el título de ***Insight***.

LOTZ, J. B. Ver datos biográficos en el anexo "Texto auxiliar" de la unidad VII (***Antropología filosófica***).

LOTZE, R. H. (1817-1881). Filósofo y psicólogo alemán, que, partiendo del positivismo se elevó hasta una Metafísica espiritualista y teísta. Es un precursor de la Filosofía de los *valores*. Obras principales: ***Metafísica; Lógica; Psicología médica; Microcosmos,*** y ***Sistema de Filosofía.***

LULIO O LLUL, R. (beato) (1235-1316). Teólogo, místico, filósofo y lógico medieval, nacido en Palma de Mallorca. Después de llevar una vida mundana, se convirtió, vivió como ermitaño y entró en la tercera orden franciscana. En su ***Ars Magna*** inventó una especie de máquina combinatoria mediante círculos movibles y concéntricos, que llevaban escritos en sus bordes los principales conceptos de la Filosofía y de la Teología. Por eso se lo considera un precursor remoto de la Lógica matemática y de las actuales computadoras. Como místico, escribió el ***Libro del amigo y del amado*** y, como filósofo, el ***Libro de los principios de la Filosofía***. Murió mártir, asesinado por los musulmanes de África del Norte.

LUKASIEWICZ, J. (1878-1956). Lógico matemático polaco, considerado como jefe de esta escuela, que usa una notación notablemente distinta de la de Peano-Russell. Es autor, entre otras obras de ***Elementos de Lógica matemática; La silogística de Aristóteles desde el punto de vista de la moderna Lógica fomal; Sobre la teoría intuicionista de la deducción; Un sistema de Lógica modal; El principio de individuación.***

MENNE, A. Lógico matemático alemán contemporáneo. Sus principales obras son ***Lógica y existencia***, e ***Introducción a la Lógica***.

MARCEL, G. (1889-1973). Filósofo existencialista cristiano francés. Aunque, como otros existencialistas, rechaza la vía de la razón para la Filosofía, se diferencia de otros no sólo por su abierto teísmo y confesado catolicismo, sino también por una concepción más optimista de la existencia humana: exalta la esperanza, la fe, el compromiso, la solidaridad, el amor. Escribió ***Existencia y objetividad; Diario metafísico; Filosofía concreta; Ser y tener; Posición y caminos concretos del misterio ontológico; El misterio del ser*** y otras más.

MARÉCHAL, J. (1878-1944). Filósofo y teólogo belga, que se caracterizó por unir el tomismo con un enfoque de tipo kantiano del problema gnoseológico. Sus principales obras son: El punto de partida de la Metafísica (cinco tomos); Estudios sobre la Psicología de los místicos (dos tomos), y Manual de historia de la Filosofía moderna (t. 1: Del Renacimiento a Kant).

MARIAS, J. (n. 1914). Filósofo español contemporáneo. Discípulo de Ortega y Gasset, es partidario de su concepto de razón histórica o racio-historicismo. La vida humana es para él la realidad *radical* (no la *fundamental*, que es Dios), en el sentido de que todo lo demás lo encontramos en nuestra vida. Sus obras más difundidas son su ***Introducción a la Filosofía*** y su ***Historia de la Filosofía***.

MARIOTTE, E. (1620-1684). Físico francés; completó la teoría de Galileo sobre el movimiento y descubrió casi al mismo tiempo que el inglés Boyle la ley que lleva el nombre de los dos, sobre la presión y volumen de los gases.

MARITAIN, J. (1882-1973). Uno de los más notables filósofos tomistas de nuestro siglo. Casi indiscutido, dentro del tomismo, en materia especulativa, no ocurrió lo mismo en la política; su poner la persona humana por sobre el bien común le atrajo la réplica de autores como De Koninck, Lachance, L. E. Palacios, el P. Meinvielle y otros. Sus principales obras son: ***Los grados del saber; Reflexiones sobre la inteligencia y su vida propia; Tres reformadores: Lutero, Descartes, Rousseau; El orden de los conceptos; Introducción a la Filosofía; La Filosofía de la naturaleza; Arte y escolástica; Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal; Siete lecciones sobre el ser; Filosofía moral; El campesino del Garona.***

MC. INERNY, R. Lógico y filósofo tomista contemporáneo, estadounidense; estudió Filosofía en la Universidad Laval, de Québec, Canadá. Sus principales obras son: ***La lógica de la analogía; Estudios sobre analogía***; los tomos I y II de la ***Historia de la Filosofía Occidental; El tomismo en una época de renovación.***

MEINONG, A. (1853-1921). Uno de los discípulos de Franz Brentano (el que reintrodujo en la Filosofía moderna la noción escolástica de la *intencionalidad* del conocimiento humano), austríaco; bajo su influencia, y de un modo semejante a Husserl, reintrodujo en la Filosofía las nociones de objeto y de verdad y valores objetivos, que el empirismo psicologista había negado. Se orientó hacia una Metafísica realista.

MACH, E. (1838-1916). Físico y filósofo empirista austríaco. Negó la existencia de sustancias, y todo lo redujo a *sensaciones*. Éstas, concebidas en un encadenamiento objetivo, forman el mundo de la Física; y ellas mismas, concebidas en un enlace subjetivo, forman el objeto de la ***Psicología***.

MALEBRANCHE, N. (1638-1715). Filósofo francés. De tendencia agustiniana, y a la vez profundamente influido por Descartes, sostuvo que Dios es lo primero conocido por nosotros, pues es el Ser, sin limitación alguna, y el ser es precisamente lo que primero conocemos. Partidario de un realismo exagerado en el problema de los universales, sostuvo que veíamos (entendíamos) en Dios todas nuestras ideas intelectuales. Sus obras principales son: ***Búsqueda de la verdad (Recherche de la verité) y Conversaciones sobre la Metafísica.***

MILLÁN PUELLES, A. Filósofo español contemporáneo tomista. Escribió el muy difundido libro ***Fundamentos de Filosofía*** y otros, como ***El problema del ente ideal: Un examen a través de Husserl y Hartmann; Ontología de la existencia histórica; La claridad en Filósofa; Estructura de la subjetividad; La función social de los saberes liberales; Economía y libertad***, etcétera.

MEYER, A. Psicólogo casi contemporáneo, colaborador en el gran tratado dirigido por G. Dumas ***Traité de psychologie*** (primera edición de 1923-24), que utiliza todos los métodos: introspectivo, objetivo, experimental, psicofísico y estadístico. El sistema propio de Meyer es llamado *holismo* (totalismo).

MONTAIGNE, M. DE (1533-1592). Pensador francés de tendencia escéptica, provocada por la multiplicidad de sistemas renacentistas y su común ataque al aristotelismo. En su principal obra, ***Ensayos***, profesa que la verdad varía según las distintas maneras de considerar las cosas por espíritus diferentes y en tiempos y países diversos.

MULLALY, J. P. Lógico estadounidense contemporáneo, especialista en Lógica medieval y matemática. Ha publicado, con comentarios, las partes de mayor interés actual de las ***Summulae Logicales***, de Pedro Hispano (s. XIII), uno de los más influyentes libros escolásticos de Lógica durante centurias. Hace notar posibles puntos de contacto con la actual Lógica matemática.

NEWTON, I. (1642-1727). Astrónomo y físico inglés, cuya principal obra, ***Los principios matemáticos de Filosofía natural***, enunció el principio de la gravitación universal. Admitía Newton un espacio y un tiempo absolutos. No ha sido seguido en ello por la Física contemporánea; y el resto de su Física y Astronomía es considerado hoy como casi exacto para los cuerpos de dimensiones medianas (los de nuestra experiencia cotidiana); pero no para lo intraatómico ni para las más lejanas galaxias.

NIETSZCHE, F. (1844-1900). Filósofo alemán. Hijo de un pastor protestante, se volvió luego violentamente contra el cristianismo, del que conocía sólo la versión debilitada y aburguesada del protestantismo de su tiempo. Proclamó "la muerte de Dios". En su sustitución, erigió como ideal el Superhombre del futuro, más allá del bien y del mal. Exaltó, como prototipo del hombre, "la bestia rubia", esto es, el antiguo germánico y la ciega voluntad de poder. Se volvió loco en 1889. Sus principales obras son: ***Así habló Zarathustra; Más allá del bien y del mal, y La voluntad de poder.***

OCCAM U OCKHAM, G. DE (1280-¿1349-1350?). Franciscano inglés, jefe de la escuela llamada de los nominales o terministas. Aunque no es un nominalista en sentido estricto, concibe el concepto, no ya como la captación de una esencia, sino como un término subjetivo, que hace las veces, en la mente, de un grupo de individuos parecidos o arbitrariamente agrupados. Es precursor del protestantismo y de la Filosofía moderna.

PALACIOS, L. E. Filósofo tomista español contemporáneo. Entre sus principales obras: ***La prudencia política; El mito de la nueva cristiandad*** (contra Maritain), y ***Filosofía del saber***.

PANIKER, R. Filósofo hispano-hindú contemporáneo, entre cuyas principales obras se encuentran ***El concepto de naturaleza*** y ***Ontonomía de la ciencia***.

PARMÉNIDES (530-444). Filósofo presocrático griego, el más grande de los presocráticos junto con Heráclito. Si para éste todo es Devenir, para Parménides, en cambio, según la "vía de la Verdad, sólo existe el Ser: único, eterno, increado, indestructible e inmutable.

PEANO, G. (1858-1932). Matemático y lógico italiano. Es uno de los fundadores de la Matemática y de la Lógica matemática contemporáneas. Su ***Formulario de Matemática*** expone los principios de dicha ciencia según una notación que le es propia, y que fue utilizada por B. Russell y A. Whitehead en sus ***Principia Mathematicae***.

PEIRCE, CH. S. (1839-1914). Lógico y lógico-matemático estadounidense. Sus obras fueron editadas en seis volúmenes, bajo el nombre de ***Colisted Papers of Charles Sanders Peirce***, en la Imprenta de la Universidad de Harvard (1931-5), a los cuales se agregaron otros dos más en 1958.

PIEPER, J. Filósofo tomista alemán contemporáneo. Es autor de una serie de opúsculos sobre las diferentes virtudes morales que luego ha unido en su libro ***Las virtudes fundamentales***. Es también autor de ***El ocio y la vida intelectual; El descubrimiento de la realidad; Muerte e inmortalidad*** y otras más.

PIRRON (365-275). El primero, más extremo y más célebre de los escépticos griegos. Niega toda certeza, tanto en lo especulativo como en lo práctico o moral; tanto en lo sensible como en lo intelectual. Reconoce, empero, que es muy difícil "despojarse de la humanidad" (*exuere hominem*), la que nos lleva continuamente a certezas espontáneas que Pirrón quiere evitar.

PITÁGORAS (580-500). Filósofo y matemático griego presocrático. Influido al parecer por la sabiduría de los sacerdotes egipcios, filosóficamente es el creador de la Matemática como ciencia, y hace de los números los constitutivos de la esencia de todas las cosas.

PLATÓN (429-348). Uno de los más grandes filósofos de la Historia y, sin duda, uno de los tres mayores de la Grecia clásica (Platón-Aristóteles-Plotino). Su sistema, sin dejar de tener fundamento en la realidad, refleja también las influencias recibidas: 1) Por encima de todo, Platón coloca la *idea de Uno* o *de Bien*; 2) En seguida, viene el mundo de las *ideas o esencias* de todas las cosas; 3) Luego, el de los *entes matemáticos*; 4) Por último, el *mundo sensible*; sometido a incesante mutación. Lo erróneo en su sistema consiste en concebir los conceptos abstractos como *ideas* subsistentes (realismo exagerado en el problema de los universales).

POINCARÉ, H. (1854-1912). Matemático y filósoto francés, quien descubrió las funciones fuchsianas. Defendió la existencia, en Matemática, de un tipo de argumentación, al que llamó "raciocinio por recurrencia", el cual, según él, es irreductible a la inducción o a la deducción. Niega que las teorías científicas sean absolutamente verdaderas; se adoptan por su comodidad explicativa. Autor de ***Ciencia e hipótesis***.

POPPER, K. R. Sir. Lógico y epistemólogo inglés de origen austríaco, nacido en Viena en 1902. Niega que las leyes científicas se fundamenten en la inducción. Es autor de ***La lógica de la investigación científica***, y, en materia política, de ***La sociedad abierta y sus enemigos***.

PORFIRIO (232-305). Filósofo y lógico neoplatónico, discípulo preferido de Plotino, el fundador de la escuela. Adoptó, como Lógica, el ***Organon*** de Aristóteles, al que hizo preceder de una Introducción o Isagoge, en el que clasifica los cinco predicables (género, especie, diferencia específica, propio y accidente) y de donde se deriva el célebre "árbol de Porfirio".

PRIOR, A. N. Sus datos biográficos figuran en el anexo "Texto auxiliar" de la unidad V de esta obra (***Lógica de la tercera operación***).

RÉGIS, L. M. Filósofo tomista contemporáneo, autor, entre otras obras, de ***La opinión según Aristóteles; Epistemología; El conocimiento de la existencia en Sto. Tomás de Aquino***.

RENOIRTE, F. Filósofo tomista de las ciencias, belga, contemporáneo, autor de ***Elementos de crítica de las ciencias y de cosmología***.

RICKERT, H. (1863-1936). Filósofo neokantiano alemán, perteneciente a la escuela de Baden, esto es, a aquella rama del neokantismo que, a diferencia de la de Marburgo, se especializa en la Filosofía de las ciencias de la cultura y no de la naturaleza. Su principal obra es ***Ciencias de la naturaleza y ciencias de la cultura.***

ROSCELINO (1050-1120). Canónigo de Compiegne, partidario de un extremo nominalismo en el problema de los universales; se le atribuye haber dicho que el universal es un mero "flatus vocis" (soplido de la voz), un mero sonido oral, sin significación siquiera.

ROUGIER, L. Epistemólogo francés contemporáneo, enemigo del tomismo, al que atacó en su obra ***La escolástica y el tomismo***. Habiendo partido de una posición idealista, se halla ahora cerca del empirismo lógico

RUSSELL, B. Lord (1872-1970). Filósofo y lógico inglés contemporáneo. Fue autor, con A. North Whitehead, de los famosos ***Principia Mathematica***, obra fundamental en la contemporánea Lógica simbólica. En Matemática es representante del llamado logicismo, que pretende deducir la Matemática a partir de la Lógica. Escribió, entre otras obras, además de la mencionada ***Principia Mathematica, La filosofía del atomismo lógico; Misticismo y Lógica; Filosofía; Religión y ciencia, Ensayos sobre Lógica y conocimiento; Historia de la Filosofía occidental***. En cuestiones políticas y sociales militó siempre en la izquierda.

SARTRE, J. P. (1905-1980). Filósofo existencialista y literato francés. Sus obras filosóficas principales son ***El ser y la nada; El existencialismo es un humanismo, y Critica de la razón dialéctica***. Sus obras de teatro encierran siempre una tesis filosófica, como ***Huis clos***. Divide exagerada y arbitrariamente el reino del ser en el "ser-en-sí" (el ente corpóreo, material), que para él es absurdo, opaco, "viscoso", sin esencia, contingente pero sin causa; y el "ser-para-sí" (la conciencia) que es una "nada", un "vacío", una "decompresión" en el seno del ser-en-sí. Dice que Dios es imposible, y que el hombre es "una pasión inútil".

SCOTT O ESCOTO, DUNS. Ver **ESCOTO, DUNS.**

SCHELER, M. (1874-1928). Discípulo, independiente, de Husserl, aplicó el método fenomenológico principalmente a la dilucidación de problemas morales y humanos. Criticó la Ética formal de Kant, y propuso una Ética fundada en los valores, que para él valen objetivamente, pero no son. Su principal obra, en ese sentido, es ***El formalismo en la Ética y la Ética material de los valores***. En una época, hacia 1916, llegó a profesar el catolicismo (era hebreo de origen); ese catolicismo se manifestó en su obra ***De lo eterno en el hombre***, pero luego, en parte por causas afectivas, evolucionó hacia una especie de panteísmo: lo primordial serían fuerzas oscuras y pasionales; a Dios se llegaría sólo al culminar la evolución (***El puesto del hombre en el cosmos***).

SCHELLING, F. W. J. (1775-1954). Uno de los tres grandes idealistas alemanes (Fichte, Schelling, Hegel). Trata de superar el idealismo subjetivo de Fichte mediante un idealismo objetivo en que el Espíritu y la Naturaleza son manifestaciones del Absoluto. Hacia el final de su vida sigue una orientación teosófica, en que parece admitir la trascendencia de Dios. Sus principales obras son: ***Ideas para una Filosofía de la naturaleza; Sobre el Alma del mundo; Sistema del idealismo trascendental; Bruno; Investigaciones filosóficas sobre la libertad del hombre, y Las edades del mundo.***

SCHMIDT, R. W. Filósofo tomista estadounidense contemporáneo. Su principal obra es ***The domain of Logic according to St. Thomas Aquinas*** (El campo de la Lógica según Sto. Tomás de Aquino), que constituye el mejor trabajo existente sobre tal materia.

SCHRODER, E. (1841-1902). Matemático y lógico alemán. Es uno de los iniciadores de la Lógica matemática contemporánea, en la época que media entre Boole y los ***Principia Mathematica*** de Russell-Whitehead.

SELVAGGI, F. Epistemólogo y filósofo de las ciencias italiano contemporáneo, de orientación escolástica, discípulo del P. Hoenen. Sus principales obras son: ***Filosofía de las ciencias*** y ***Causalidad e indeterminismo***.

SENTROUL, CH., Mons. (1876-1933). Filósofo tomista belga, de la escuela de Lovaina, discípulo del cardenal Mercier. Su principal obra es ***Kant y Aristóteles***.

SERGI, G. Psicólogo italiano del siglo pasado; uno de los fundadores de la Psicología experimental. Fundó el primer laboratorio destinado a ella, casi al mismo tiempo que el alemán W. Wundt.

SERRUS, CH. Lógico francés contemporáneo, que ha acusado a la Lógica tradicional de calcar las estructuras lógicas sobre las gramaticales: el llamado paralelismo lógico-gramatical. Su principal obra es un ***Tratado de Lógica*** (1945).

SIMON, R. Filósofo tomista francés contemporáneo, autor de una *Moral*.

SÓCRATES (470-399). Uno de los más célebres filósofos griegos, maestro de Platón, Jenofonte y de otros hombres ilustres de Atenas. Reacciona contra los sofistas -escépticos o relativistas en cuanto a la verdad- y se dedica a buscarla -en el plano de la cosas humanas (morales y técnicas solamente)- utilizando su método, el diálogo, que se dividía en dos etapas: la "ironía" y la "mayéutica".

La "ironía" consistía en hacer caer en contradicción al adversario mediante hábiles preguntas, la segunda consistía: a) en la inducción (en sentido amplio, comprendiendo también la abstracción), con lo que, a partir de casos individuales, se obtenía la *esencia* de la cosa; b) se procedía luego a la *definición* de esa esencia. Así se llegaba a verdades universales y necesarias en el mundo de lo humano. Acusado por sus adversarios de introducir nuevos dioses (Sócrates parece haber sido monoteísta) y de corromper a la juventud, es condenado a muerte mediante la bebida de la cicuta; pena a la que él se somete con gran serenidad, pese a haber podido huir. Con esto demostró su obediencia a las leyes de la ciudad.

SIMARD, E. Epistemólogo tomista canadiense, recientemente fallecido, perteneciente a la Universidad Laval, de Québec, y seguidor de las ideas de De Koninck. Tiene una excelente obra, ***La naturaleza y alcance del método científico*** (trad. castellana de Gredos, Madrid). Tiene también un importante libro de crítica al comunismo.

SEXTO EMPÍRICO (segunda mitad del siglo II d.C.). El último de los grandes escépticos griegos, el que reúne todas las objeciones de sus predecesores en su obra ***Hypothyposis pirrónicas***. Era médico, de la escuela empírica precisamente, y, como tal, no era un escéptico absoluto sino más bien lo que hoy llamaríamos un positivista.

SPENCER, H. (1820-1903). Famoso filósofo positivista inglés. Tomó la idea de evolución de las especies biológicas, de Darwin, y la transformó en una Filosofía general de la evolución. La aplicó a la Biología, a la Psicología, a lo moral, a lo social, a la Metafísica y a la religión. Aunque positivista, admite la existencia de un Absoluto, que es incognoscible. Escribió un largo ***Sistema de Filosofía sintética***, y también sobre política, sobre el progreso, sobre educación, etcétera.

SPINOZA, B. (1632-1677). Filósofo racionalista judío-holandés, de una familia proveniente de España. Junta en su sistema tradiciones judías, con un método cartesiano y cierto conocimiento indirecto de las doctrinas escolásticas. Admite la existencia de una sola Sustancia, a la que identifica con Dios (panteísmo); de ella brotan infinitos atributos, de los que conocemos dos: la extensión (mundo de los cuerpos) y el pensamiento (el mundo de la mente, cartesianamente concebido).

Sus principales obras son: ***Ética, demostrada al modo geométrico; Tratado teológico-político; Principios de Filosofía cartesiana***, y ***Tratado de la enmendación del intelecto.***

STEENBERGHEN, F. VAN. Filósofo belga tomista contemporáneo. Su principal obra sistemática es su ***Epistemología***; pero tiene también muchos trabajos sobre historia de la Filosofía medieval.

STUART MILL, J. (1806-1873). Filósofo positivista inglés, quien, contrariamente a Comte, reintroduce la Lógica en el campo de las ciencias positivas. Su principal obra es ***Sistema de Lógica deductiva e inductiva***, que funda en una Psicología empirista.

TAINE, H. (1828-1893) Filósofo positivista francés, e historiador. Sostiene que el ideal de la ciencia es llegar a su unificación mediante la explicación de todas las leyes por un *Axioma Eterno*. Este "Axioma Eterno" es el Dios de Taine; pero no es un ente sustancial ni personal, aunque no es puramente subjetivo, sino que está dotado de objetividad y validez universal. En Moral es determinista, pues no admite el libre albedrío en Psicología.

TARSKI, A. (n.1902). Lógico matemático polaco, que enseña ahora en los EE.UU. Sus principales obras son ***Introducción a la Lógica y a la metodología de las ciencias deductivas***, y ***Lógica, Semántica y Metamatemática***.

TEILHARD DE CHARDIN, M. J. P. (1881-1955). Sacerdote jesuita, paleontológo evolucionista y en cierto modo filósofo y teólogo francés. Concibe el universo como un inmenso proceso evolutivo que, desde un polvo cósmico inicial, por unión y complejización, va formando los reinos mineral, vegetal, animal y humano, hasta que la humanidad forme un gran ente único, sin perjuicio de la individualidad de las personas. Al final, ese proceso alcanza al Punto Omega (Dios), cuya preexistencia a esa evolución no niega Teilhard, sus principales obras son: ***El fenómeno humano; El medio divino; El porvenir del hombre, Lo Crístico***. La Iglesia ha llamado la atención sobre errores y peligros de las equivocidades contenidas en su obra.

TEOFRASTO (372-288). Sucesor inmediato de Aristóteles como director del Liceo. Lo que queda de él lo revela como un lógico notable, y también como un excelente zoólogo y fino observador de los hombres (esto último, en su obra célebre ***Los caracteres***).

TERESA DE JESÚS O DE ÁVILA, Santa (1515-1582). Gran mística española, reformadora de la Orden del Carmelo. Expresó sus experiencias místicas y escribió su vida y fundaciones de conventos en escritos y poesías que la hacen una de las glorias del Siglo de oro español. Sus más importantes obras son ***Las moradas*** o ***Castillo interior; Camino de perfección***, y ***El libro de mi vida***.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. Datos biográficos en el anexo "Texto auxiliar" de la unidad II. (***Naturaleza y objeto de la Lógica***).

TONQUEDEC, J. DE. Filósofo y teólogo tomista francés contemporáneo. Sus principales obras son: ***Crítica del conocimiento*** y ***La Filosofía de la naturaleza***, en varios fascículos.

UBEDA-PURKISS, M. O. P. Religioso dominico español, especialista en Psicología filosófica en relación con la positiva, discípulo del P. M. Barbado; autor de una extensa ***Introducción al Tratado del hombre*** (***Suma teológica***, I, q. 75-89), tomo III (2°) de la edición bilingüe hispano-latina de la B.A.C. de Madrid, 1959.

VAN DER WAALS. Físico, modificador de la ley de relación entre la presión y el volumen de los gases, es decir, de la ley de Boyle-Mariotte.

VANNI-ROVIGHI, S. Filósofa italiana contemporánea, tomista. Autora de unos ***Elementos de Filosofía*** en varios pequeños tomos y de una valiosa ***Introducción al estudio de Kant***.

VEATCH, H. B. Sus datos biográficos figuran en el anexo "Texto auxiliar" de la unidad VI de esta obra.

VERNEAUX, R. Filósofo francés contemporáneo, tomista. Tiene un libro sobre ***Las fuentes francesas y alemanas del idealismo francés contemporáneo***, y es también autor de la ***Introducción general y Lógica***, de la ***Filosofía del hombre***, de la ***Gnoseología*** (*Epistemología o crítica general del conocimiento*) y de la ***Historia de la Filosofía contemporánea*** en el ***Cours de Philosophie thomiste*** editado en París por Beauchesne y en castellano por Herder (Barcelona).

VIENA (CÍRCULO DE). Este Círculo se desarrolló a partir de 1923, desde lo que fue un seminario dirigido por Moritz Schlick. Es el origen del empirismo lógico, tendencia antimetafísica.

VIO, TOMÁS DE (CAYETANO). Ver **CAYETANO**.

VIRIEUX-REYMOND, A. Lógica suiza contemporánea, que enseña en la Universidad de Lausana; su principal obra es ***La Lógica formal***, que comprende, en breve síntesis, la Lógica clásica y la Lógica simbólica (ed Presses Univ. de France).

WAALS, VAN DER. Ver **VAN DER WAALS**.

WELTE, B. Filósofo y sacerdote contemporáneo, tomista con amplia apertura a influencias kantianas y heideggerianas. Welte sostiene que la frase de Heidegger "*es gibt Sein*" (el *Ser es dado*) revelaría que para Heidegger hay algo más allá del Ser: lo que en lenguaje religioso llamamos Dios.

WHITEHEAD, A. N. (1861-1947). Filósofo inglés que colaboró con Bertrand Russell en los ***Principia Mathematica***. Escribió luego ***La ciencia y el mundo moderno; Proceso y Realidad***, etc. Contrariamente a otros colegas ingleses, no cae en el empirismo lógico, sino que, aunque apoyándose mucho en las ciencias, construye toda una Filosofía de desemboque metafísico. Admite, a su modo, una prueba de la existencia de Dios.

WINDELBAND, W. (1848-1915). Filósofo alemán neokantiano, de la escuela de Baden; junto con H. Rickert (1863-1936) fue el principal representante de dicha escuela, centrada en las ciencias del espíritu. Llegó a un especial desarrollo de la problemática del valor, pues lo

que en definitiva acciona la investigación histórica del espíritu son puntos de vista valóricos.

WITTGENSTEIN, L. (1889-1951). Filósofo, lógico y matemático austríaco, nacido en Viena. En una primera época, caracterizada por su ***Tractatus lógico-philosophicus***, cree en una sola Lógica (de tipo matemático) que representa la "forma lógica" del mundo. En un segundo período, caracterizado por sus ***Investigaciones filosóficas***, admite pluralidad de lenguajes, y por tanto de lógicas; dice que los lenguajes son como juegos (juegos de lenguaje). Enseñó en Cambridge. En su primera época influyó en el Círculo de Viena; en la segunda, fue fundamento de la llamada Filosofía del análisis anglosajona, que da por objeto a la Filosofía el análisis del lenguaje.

WOLF, A. Epistemólogo contemporáneo, citado por E. Simard (en su ***Naturaleza y alcance del método científico***) como autor del artículo "*Inducción*" en una de las ediciones de la *Enciclopedia Británica*.

WOLFF, CH. (1679-1754). Pensador racionalista, discípulo y vulgarizador de Leibniz, llamado el ***Padre de la ilustración alemana***. Sufre también el influjo de la escolástica española del siglo XVII. Distinguió tres clases de conocimiento: 1) el "histórico" (empírico), propio de las ciencias experimentales; 2) el matemático, propio de las ciencias de la cantidad. y 3) el filosófico. Fue el primero que separó explícitamente las ciencias positivas de la Filosofía. Influyó sobre Kant a través de sus discípulos Knutzen y Baumgarten. Escribió innumerables obras: ***Filosofía racional o lógica; Filosofía primera u Ontología; Cosmología general; Psicología empírica; Psicología racional; Teología natural; Filosofía práctica universal; Derecho natural; Derecho de gentes; Filosofía moral o ética; Económica***; etc. (todas ellas en latín). Y, en alemán, ocho obras intituladas ***Pensamientos racionales (Vernünftige Gedanke)***. Influyó también sobre la escolástica de los ss. XVIII y XIX.

WUNDT, W. (1832-1920). Filósofo y psicólogo alemán, tenido por fundador de la ***Psicología experimental***. Su Psicología es *fisiológica*, pero sin negar que los fenómenos psíquicos, además de ese aspecto exterior y experimentable constaran de un aspecto interno, el hecho de la *conciencia*. Escribió, entre otros, los libros ***Fundamentos de Psicología fisiológica; Lógica; Ética; Sistema de la Filosofía y Psicología de los Pueblos.***

Ciencias Políticas, y de Filosofía del Derecho en la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la misma universidad.

Fue profesor titular interino y luego titular ordinario de Introducción al Derecho en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales (UBA) y asimismo de Filosofía del Derecho (1976-84 y 1983-84).

Fue profesor titular de Gnoseología en la Facultad de Filosofía de la UNSTA, de Tucumán (sede en Buenos Aires).

Entre 1974 y 1975 fue becario investigador formado del CONICET; en 1977 fue promovido a investigador independiente y en 1982 a investigador principal.

Ha publicado muchos artículos en revistas filosóficas (especialmente en *Sapientia, Ethos, Estudios Teológicos y Filosóficos, Rev. de la Soc. Arg. de Filosofía; Phrónesis* y otras).

Además ha escrito varios libros: *Aspectos de Bergsonismo* (1945); *El sentido de la Revolución Moderna* (1966); *Introducción al Derecho*, (1977-83, obra en colaboración); *La quimera del Progresismo*, (obra colectiva; 1981), varias ediciones de este libro; *Palabras, Ideas, Cosas. El problema de los universales*, (Candil, Buenos Aires, 1984) e *"Historia de la Filosofía"*, (Abeledo Perrot, 1994).